Kasuistik und Theorie des Gewissens. Von Pascal bis Kant

Kasuistik und Theorie des Gewissens. Von Pascal bis Kant

Akten der Kant-Pascal-Tagung in Tübingen, 12.–14. April 2018

Herausgegeben von
Sara Di Giulio und Alberto Frigo

DE GRUYTER

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung.

ISBN 978-3-11-062185-3
e-ISBN (PDF) 978-3-11-062461-8
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-062197-6

Library of Congress Control Number: 2020933445

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Satz/Datenkonvertierung: 3W+P GmbH, Rimpar
Druck: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Inhalt

Vorwort

Die Debatte um Kasuistik und Probabilismus zählt zu den wichtigsten Themen der Moraltheologie und Moralphilosophie der frühen Neuzeit. In der enormen Verbreitung der Literatur über die Gewissensfälle (*casus conscientiae*) und in der großen Resonanz der Lehre von den wahrscheinlichen Meinungen (*opiniones probabiles*) in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts findet sich ein wirkungsmächtiges Modell für die Analyse des moralischen Handelns, in welchem Universalität des Gebots und Kontingenz der Handlung, Notwendigkeit der Norm und individuelle Freiheit miteinander versöhnt werden. Dennoch erregt dieses Modell heftige Kritik, die in Pascals berühmtem Angriff in den *Briefen in die Provinz* (1656–1657) gipfelt. So beginnt für die Kasuistik und den Probabilismus eine lange Krise, welche die Entstehung der modernen Moralphilosophie und den Siegeszug des kantischen Paradigmas ankündigt.

Die Krise von Kasuistik und Probabilismus fällt zusammen mit einer einsetzenden rigoristischen Reaktion der christlichen Moraltheologie sowohl katholischer als auch protestantischer Prägung, welche die moralischen und spekulativen Folgen eines Rückgriffs auf Gewissensfälle und wahrscheinliche Meinungen als inakzeptabel ablehnt. Die Ablehnung geht aber weiter und dringt bis in den Kern der philosophischen Reflexion vor: Die rigoristische Reaktion gegen Kasuistik und Probabilismus entzündet sich im moralphilosophischen Denken Kants als Folge seiner umfassenden kritischen Revision der Grundbegriffe der Moralphilosophie sowie insbesondere seiner Neubestimmung des Verhältnisses von Gewissen und praktischem Urteil. Dem Grundsatz des Probabilismus setzt Kant das Kriterium der moralischen Gewißheit („*quod dubitas, ne feceris!*“) entgegen, das er als „Postulat des Gewissens“ bezeichnet (RGV 6:185.23–186.9). Und die Kasuistik wird als eine „Critic der Handlungen nach Sophistic“ abgestempelt, als eine „Uebung, um nach der Sophistic das Gewissen zu hintergehen oder es zu chicaniren, insofern man es in Irrthum zu setzen denkt“ (V-MS/Vigil 27:620.2–5). Dennoch weist Kant den kasuistischen Fragen eine herausragende Stellung in der *Tugendlehre* zu und legt der Kasuistik im Rahmen der ethischen Methodenlehre, also im Hinblick auf pädagogische Anwendungen, letztlich eine positive Funktion bei.

Vermutlich ist Kants Angriff auf Kasuistik und Probabilismus durch den Einfluss Pascals philosophisch vermittelt. Kants Verhältnis zu Pascal und, allgemeiner, zu dem historischen Hintergrund, welchem dieser angehört, sind gleichwohl noch erstaunlich wenig erforscht: Trotz der wiederholten (stillschweigenden oder sogar ausdrücklichen) Hinweise an wichtigen Stellen in Kants Schriften richtet die Kant-Forschung ihre Aufmerksamkeit nur selten auf die Jahrhunderte währende Tradition der Kasuistik und den Begriff des Gewissens,

https://doi.org/10.1515/9783110624618-001

der in ihrem Rahmen ausgearbeitet wird. Aus dieser langen Geschichte wird in diesem Band insbesondere der Zeitraum „von Pascal bis Kant“ eingehend untersucht, d. h. der noch wenig erkundete Zeitabschnitt von der beißenden Polemik von Pascals *Briefe in die Provinz* bis zu Kants eigener Kritik des Probabilismus und seinem Entwurf einer (neuen) Kasuistik als Teil der ethischen Methodenlehre.

Der vorliegende Band beschäftigt sich mithin mit der Analyse eines wesentlichen Zeitraums der Entwicklungsgeschichte des modernen Denkens, mit dem Ziel, einige der grundlegenden Veränderungen herauszustreichen, die im Zusammenhang mit der Krise der Kasuistik und des Probabilismus in der Moraltheologie und in der Moralphilosophie eintreten. Aus diesem Grund wurden für diesen Band Spezialisten aus verschiedenen Disziplinen zusammengezogen: aus der Theologie und der Religionsgeschichte, aus der Geschichte der Philosophie und der Moralphilosophie sowie etablierte und jüngere Kant-Interpreten. Der resultierende interdisziplinäre Ansatz verdankt sich dem Zusammenwirken zweier Forschungsgruppen aus unterschiedlichen Sprachräumen mit Schwerpunkten in verschiedenen Epochen, koordiniert von Dr. Sara Di Giulio und Dr. Alberto Frigo.

Die hier gesammelten Originalbeiträge dieses Bandes wurden im Rahmen einer Tagung vorbereitet, die vom 12. bis 14. April 2018 in Tübingen abgehalten wurde. In ihrem Rahmen fand ferner eine Abendlesung zum Thema „Kasuistik und Ironie“ mit einer Einleitung von Herrn Prof. Höffe statt. Gelesen wurden Auszüge aus Pontas’ *Dictionnaire des cas de conscience* (1715) und aus Pascals *Briefen in die Provinz:* zur Definition des Probabilismus (*5. Brief*); zur Vielfalt der Grundsätze der Kasuisten (*6. Brief*); zur Erläuterung der Methode der Gesinnungslenkung (*7. Brief*); zum Mohatra-Vertrag (*8. Brief*). Die Herausgeber danken Janine Schwerteck und Dr. Dirk Brantl für ihre akribische Auseinandersetzung mit den Texten und deren lebendige Wiedergabe bei der Lesung. Ein besonderer Dank geht an Prof. Otfried Höffe für die vielfältige Unterstützung unseres Projekts einer Kant-Pascal-Tagung in all seinen Phasen sowie ihm und allen anderen Autoren für die zahlreichen wertvollen Beiträge zur Tagungsdiskussion und der daraus entstandenen Veröffentlichung. Die Eberhard Karls Universität Tübingen unterstützte das Projekt, indem sie uns für die Tagungsveranstaltung ihre schönsten historischen Räume im Schloss Hohentübingen sowie in der Alten Aula zur Verfügung stellte. Nicht zuletzt gebührt der Fritz-Thyssen-Stiftung unser herzlicher Dank für die großzügige Finanzierung der Veranstaltung und der aus ihr hervorgegangenen vorliegenden Publikation.

Tübingen und Mailand, im Juni 2019
Sara Di Giulio und Alberto Frigo

Sara Di Giulio / Alberto Frigo

Einführung

1 Kasuistik und Probabilismus

In der frühen Neuzeit durchläuft die Theologie einen Prozess der Spezialisierung, infolge dessen sie sich in eine Vielzahl unterschiedlicher Teildisziplinen gliedert, jede mit eigenen Begrifflichkeiten und einer eigenen Methodologie: Ekklesiologie, Mariologie, positive Theologie, mystische Theologie usw. Dies zeigt sich ganz besonders im Fall der Moraltheologie, welche sich ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts als eine eigenständige, durch die Anwendung der Methode der Kasuistik charakterisierte Disziplin innerhalb der Theologie durchsetzt.

Die Behandlung moralischer Fragen anhand der Analyse von Gewissensfällen (*casus conscientiae*) ist schon in der mittelalterlichen Scholastik weit verbreitet, besonders in den Lexika und in den Handbüchern für Beichtväter und Gewissensräte (*summae confessorum*). Aber erst dank der vom Konzil von Trient (1545–1563) neu eingeführten Institution der Buße, die den Sünder zwingt, „alle Zustände, die die Natur der Sünde ändern könnten" zu beichten (*Sessio XIV, caput 5*), erfährt die Kasuistik eine überragende Verbreitung. Jedes Gebiet der moralischen Haltung wird einer detaillierten normativen Untersuchung unterzogen. Die moralischen Implikationen der ökonomischen Verhältnisse (und aller menschlichen Handlungen im Allgemeinen, die mit dem Schließen von Verträgen zu tun haben) werden im Rahmen einer neuen Gattung von Abhandlungen über Gerechtigkeit und Recht (*de iustitia et iure*) diskutiert. Zahlreichen das sexuelle Leben betreffenden Fragen werden spezifische Handbücher über die Ehe (*de matrimonio*) gewidmet. Insbesondere aber nehmen die Handbücher für Beichtväter und Gewissensräte in der Folge die charakteristische Form von umfangreichen Fallsammlungen an. Eingehend analysiert werden in diesen Abhandlungen viele Fragen der angewandten Ethik, die die Bereiche der Medizin, des Krieges, des ökonomischen Lebens, der familiären oder sexuellen Verhältnisse, des Glücksspiels, der Abstinenz usw. betreffen. Auf eine kurze Erwähnung der (von den mittelalterlichen Autoren und aus der Patristik entnommenen) theologischen Prinzipien, auf die der Beichtvater zurückgreifen soll, folgen die Diskussion von konkreten Gewissensfällen und der Vorschlag möglicher Lösungen. Der einzelne *casus* gilt dabei als Prüfstein für die vorgeschlagenen allgemeinen moralischen Prinzipien. Jeder einzelne Fall erlaubt die „Umstände" genauer zu bestimmen, die für die Natur der Sünde ausschlaggebend sind und erweitert das Feld des moralisch Erlaubten gemäß einer fast unendlichen Skala von sozialen, ökonomischen

https://doi.org/10.1515/9783110624618-002

und psychologischen Zuständen. Als extremstes und wirkungsmächtigstes Beispiel hiervon können zweifellos die *Resolutiones morales* (1629 – 1656) von Antonino Diana gelten, die in 6595 „Resolutionen" mehr als 28000 Gewissensfragen diskutieren.

Die unerschöpfliche Produktion von Kasuistik-Handbüchern ist ein messbares Phänomen auf dem Buchmarkt. Im Lauf des 17. Jahrhunderts werden mehr als 600 Bücher in Spanien, England, Frankreich und Deutschland veröffentlicht und einige erfahren bis zu zwölf Auflagen. Die theoretische Grundlage dieser Verbreitung der kasuistischen Literatur zwischen dem 16. und 17. Jahrhundert ist in der Lehre des Probabilismus zu finden, die von dem Dominikaner Bartolomé de Medina 1577 in seinem Kommentar zu Thomas von Aquins *Summa theologiae* entwickelt wurde. Der Probabilismus schlägt eine Theorie der Legitimierung derjenigen moralischen Handlungen vor, für welche ein Handelnder eine Meinung X für wahrscheinlicher als die gegenteilige Meinung (non-X) hält und dennoch die letztere (non-X) zum Prinzip seiner Handlung machen darf. Nehmen wir den Fall eines moralischen Dilemmas. Hier hat der Handelnde zwei „Meinungen", d. h. zwei Annahmen, an welchen seine Handlung orientiert werden kann, wobei beiden eine gewisse Wahrscheinlichkeit zueigen ist, weil beide auf gültigen Argumenten einer Autorität (einem „*doctor gravis*") beruhen. Zwar ist es, wenn eine dieser Meinungen wahrscheinlicher als die andere erscheint, offensichtlich vernünftig, dieser ersten zu folgen. Nach Medinas Erachten ist es aber ebenso möglich und legitim, die weniger wahrscheinliche Meinung als Handlungsprinzip zu wählen.

Die Lehre des Probabilismus (*doctrina probabilitatis*) ist also ein Moralsystem, das sich gleichzeitig gegen den Probabiliorismus (die wahrscheinlichere Meinung ist der weniger wahrscheinlichen vorzuziehen) und den Tutiorismus (man soll nur der Meinung folgen, die in moralischer Hinsicht absolut die wahrscheinlichste, mithin die „sicherere" – *tutior* – ist, unabhängig von der Wahrscheinlichkeit, mit der daraus eine Sünde folgt) stellt.

Auch wenn die Kasuistik und der Probabilismus nicht ausdrücklich einem bestimmten Orden als offizielle Lehre zugeordnet werden können, so sind doch besonders die jesuitischen Theologen verantwortlich für diese allmähliche Entwicklung der modernen Moraltheologie in Richtung der Untersuchung der Gewissensfälle und für die Vertiefung ihrer theoretischen Grundlage. Der Probabilismus entwickelt sich im Laufe des 16. Jahrhundert dank der Beiträge der Jesuiten Vásquez, Suárez und Juan de Salas. Das Studium der Gewissensfälle wird explizit in die jesuitische *Ratio studiorum* (1599) aufgenommen und bald gelten die Wörter „Jesuit" und „Kasuist" fast als Synonyme. In der ersten Hälfte des folgenden Jahrhunderts radikalisiert sich der Probabilismus mit der von Seiten einiger Theologen gemachten Annahme der Möglichkeit für den Sünder, nach einer von

ihm als nicht-wahrscheinlich, aber von anderen als wahrscheinlich beurteilten Meinung, oder sogar nach einer „sehr wenig wahrscheinlichen“ oder nur „vermutlich wahrscheinlichen“ Meinung schuldlos zu handeln.

2 Pascals Angriff auf Kasuistik und Probabilismus

Die große Verbreitung der Kasuistik und des Probabilismus in der frühen Neuzeit erfolgt aber nicht ohne Widerspruch. Wie der Dominikaner Daniele Concina in der monumentalen *Storia del probabilismo e del rigorismo* (1743) behauptet, wird der Probabilismus 1577 (mit Medina) geboren, gegen 1620 erwachsen (mit den Handbüchern der Kasuistik von Filliucci, Laymann und Diana), fängt aber schon ab 1656 an, zu altern und zu verfallen. Zwischen Januar 1656 und Mai 1657 veröffentlicht Pascal unter dem Pseudonym Louis de Montalte die *Lettres écrites à un provincial de ses amis et aux RR. PP. Jésuites sur le sujet de la morale et de la politique de ces Pères*, die sofort überaus erfolgreich werden. In den *Briefen in die Provinz* kritisiert Pascal mit beißender Ironie sowohl die moralischen Folgen der Kasuistik als auch das theoretische Prinzip des Probabilismus („Je ne me contente pas du probable, [...] je cherche le sûr“, *5. Brief*, S. 631; dt. S. 83), und greift insbesondere die jesuitischen Autoren an, die nach seiner Meinung die wichtigsten Theoretiker und Vertreter dieser Lehren sind. In der unendlichen Vermehrung der Gewissensfälle und aller mehr oder weniger wahrscheinlichen (also aller legitimen und gerechtfertigten) Fachmeinungen sieht Pascal das Entstehen einer „morale relâchée“, die die Anforderungen des Christentums mit der Verderbtheit der Sitten vereinbart und die also eine Weiterentwicklung der molinistischen Lehre der ausreichenden Gnade und der Überhöhung der natürlichen Freiheit des Menschen ist. Die wahre Regel der Moral sei doch diejenige, die von der Heiligen Schrift und der kirchlichen Tradition angeboten werde. Der fallrekonstruktiven Vorgehensweise sei also der textuelle Annäherungsversuch der positiven Theologie vorzuziehen und die laxe Moral (der „Laxismus“, nach einer späteren Benennung) solle durch den „Rigorismus“ bekämpft werden. Dieser letzte finde sein Vorbild in der Urkirche, die die Liebe Gottes als einziges Gebot anerkannte. Pascal führt sodann in den *Briefen in die Provinz* eine gründliche Analyse der auf der Kasuistik basierenden Logik der Handlung durch (dazu benutzt er die *Nikomachische Ethik*) und stellt ihre unerwünschten moralischen Implikationen bloß. Er geht aber noch darüber hinaus und entwickelt durch seine entlarvende Ironie eine neue Konzeption des Gewissens, die nicht mehr mit dem kasuistischen Spiel mit

wahrscheinlichen Meinungen arbeitet, sondern diesem diametral entgegengesetzt ist.[1]

Der Erfolg der *Briefe in die Provinz* und die daraus folgenden zahlreichen Auseinandersetzungen lenken zum ersten Mal die Aufmerksamkeit des großen Publikums auf die Polemik gegen die Kasuisten, die schon seit einigen Jahrzehnten in den augustinischen Kreisen, besonders in Port-Royal, lebendig war. Dank der *Briefe in die Provinz* werden die Figur des Kasuisten (des Jesuiten) und die mit der Praktik der Beichte verbundenen moralischen Zweifel zum Thema einer Debatte, die nicht nur Theologen und Gewissensräte, sondern auch Moralisten, Philosophen und die aufkeimende „öffentliche Meinung" einbezieht. Der Gegensatz zwischen der jesuitischen Front, die eine auf der Praktik des Probabilismus beruhende laxe Moral verteidigt, und dem augustinischen Rigorismus der sogenannten „jansenistischen" Autoren ist heute zu einem Gemeinplatz geworden.[2] Zugleich verschärft sich die Krise der Kasuistik im Laufe der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und wird ab 1690 unaufhaltsam.

Schon 1656 bezieht das Dominikanerkapitel Stellung gegen die Lehre des Probabilismus und die Päpste Alexander VII., Innozenz XI. und Alexander VIII. verurteilen in den folgenden Jahren einige Lehren und Prinzipien, die ausdrücklich auf die *doctrina probabilitatis* zurückzuführen sind. Ähnlich kritische Stellungnahmen waren auch bei den Jesuiten verbreitet und verursachten tiefe Konflikte innerhalb des Ordens, insbesondere während des Generalats von Thyrso Gonzalez (1624 – 1705). Die rigoristische Reaktion verschärft sich noch einmal um die Jahrhundertwende, als noch ein bedeutender Vertreter der Kasuistik, Alfonso Maria de' Liguori (1696 – 1787) vorherrschend war. De' Liguori wollte die Kasuistik reformieren, um sie von den Auswüchsen der Anwendung des Prinzips des Probabilismus zu befreien. Die Aufhebung des jesuitischen Ordens 1773 gilt als Endpunkt der kasuistischen Tradition. Und es ist kein Zufall, dass noch im selben Jahr eine neue deutsche Übersetzung der *Briefe in die Provinz* veröffentlicht wird,[3] worin die Vorbemerkung des Übersetzers an die Verdienste von Pascals Werk für das Ende der Herrschaft der jesuitischen Moral erinnert. Wir müssen bis zum Ende des 20. Jahrhunderts warten, um die Entstehung einer „new casuistry" zusammen mit einem neuen Interesse für die Anwendung der kasuistischen Methode auf die zeitgenössischen Debatten der angewandten Ethik und

---

1 „C'est, lui répondis-je, que vous avez bien mis ceux qui suivent vos opinions probables en assurance à l'égard de Dieu et de la conscience ; car, à ce que vous dites, on est en sûreté de ce côté-là en suivant un docteur grave" (*6. Brief*, S. 647; dt. S. 114).

2 Siehe dazu De Franceschi 2009 und Braun/Vallance 2004.

3 Pascal 1773.

insbesondere der Medizinethik in der angelsächsischen Moralphilosophie zu finden.

3 Von Pascal zu Kant: die Krise der Kasuistik und ihre theoretischen Implikationen

Die Krise der Kasuistik nach der Veröffentlichung der *Briefe in die Provinz* wurde durch das Zusammenwirken verschiedener Faktoren verursacht. *Zum einen* bringt Pascals Aufweis der Auswüchse und der moralisch unerwünschten Folgen des Probabilismus die Kasuistik in Misskredit. Aus dem Arsenal seiner polemischen Argumente werden Literaten, Moralisten und die Probabilismusgegner unter den Theologen im Lauf des 18. Jahrhundert viel übernehmen. *Darüber hinaus* zwingt die Verbreitung von „Moralen der Ehrlichkeit, die direkt oder indirekt auf Rousseau zurückzuführen sind“[4] dazu, das Gewissen als einen göttlichen Instinkt zu betrachten, der dem Individuum streng inhärent ist und also nicht „geleitet“ werden soll. Das Verhältnis zwischen Gewissen und Gott erlaubt keine Vermittlung, und nur die Unmittelbarkeit des Verhältnisses des Einzelnen mit sich selbst kann die Garantie des Zugangs zur Quelle der Moralität sein. Anders gesagt: Es geht nicht mehr um den Rückgriff auf die wahrscheinliche Meinung einer Autorität, um das Gewissen zu beruhigen, sondern um das Urteilen und Handeln nach dem eigenen Gewissen: „Le meilleur de tous les casuistes est la conscience“ (*Émile*, Rousseau 1969, IV, 594). *Schließlich* führt die Suche nach einer formalen Begründung der Moral, die in Kant ihre Vollendung findet, zu einer immer deutlicheren Unterscheidung des Gebiets der Moral von dem der empirischen Psychologie. Die Methode der Kasuistik, die psychologische Analysen, moralische Normen, Reflexionen aus dem Gebiet der angewandten Ethik und der Deontologie zusammenbringt, wird also zunehmend als eine gefährliche Vermischung separater Bereiche betrachtet und infolgedessen abgelehnt.

Die von den *Briefen in die Provinz* eröffnete „rigoristische Reaktion“[5] liegt im Konvergenzpunkt dieser verschiedenen Tendenzen, die die Grenzen einer von der Theologie unabhängigen neuen moralischen Reflexion ziehen. Es stellt sich nun die Frage, wie das wechselseitige Verhältnis zwischen diesen drei Tendenzen aussieht und worin die Dynamiken bestehen, die diese innere Krise der Kasuistik mit dem Auftauchen einer neuen Konzeption des Gewissens und mit der Geburt der kantischen Moral verbinden.

4 Carraud/Chaline 1996, S. 221.
5 Quantin 2001, S. 71–106.

Die für das allmähliche Verschwinden der Kasuistik verantwortliche rigoristische Reaktion ist ein komplexes Phänomen, das ganz Europa umfasst (besonders stark Frankreich und die Niederlande, aber auch Italien, Spanien und Deutschland) und konfessionelle Grenzen überschreitet. Sie ist gleichermaßen ein katholisches und ein protestantisches Phänomen. In dieser Hinsicht ist Deutschland ein besonders interessanter Fall: Hier hat die probabilistische Tradition länger als in anderen europäischen Ländern überlebt und sie hat unter dem Zusammenspiel einer doppelten Kritik, der des katholischen wie der des pietistischen Rigorismus, gelitten. Das von der Entwicklung der oben erwähnten „new casuistry" erregte erneuerte Interesse für die Geschichte der klassischen Kasuistik hat sich bis heute nur auf die Geburt und auf die erste Verbreitung der probabilistischen Lehre (1577–1656) konzentriert. Fast keine Aufmerksamkeit wurde aber von den Historikern der Philosophie und der Theologie der Neuzeit der rigoristischen Reaktion (1656–1773) und den folgenden Episoden der Krise der Kasuistik geschenkt. Mit der Ausnahme einiger wertvoller allgemeiner Abhandlungen[6] bleibt die Periode zwischen Pascals *Briefen in die Provinz* und der kritischen Reflexion Kants unberücksichtigt und wartet auf eine Analyse, die ihre Dynamiken, ihre Entwicklung und ihre innere Spannungen hervorhebt. Eine solche Analyse sollte eine Untersuchung der Krise der Kasuistik sowohl aus moraltheoretischen (a) als auch aus moraltheologischen (b) Gesichtspunkten umfassen.

(a) Kasuistik und Probabilismus artikulieren eine Theorie der menschlichen Handlung, in der das Verhältnis zwischen *libertas* und *auctoritas* eine zentrale Rolle spielt. Die Kasuistik versucht nicht nur die Wechselbeziehung zwischen abstrakten allgemeinen Normen und konkreten Fällen zu verstehen. Sie will vielmehr ein Modell praktischer Rationalität bestimmen, in welchem nicht nur die Autorität der Meinung der Anderen anerkannt wird, sondern auch die Freiheit der subjektiven Wahl, ein weniger wahrscheinliches oder sogar unwahrscheinliches praktisches Prinzip anzunehmen. Diese komplexe Dynamik des Verhältnisses zwischen Autorität und Freiheit wirkt als ein zentrales Thema in die Kritiken hinein, die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts gegen die Kasuistik hervorgebracht werden. Ihr Ziel ist die Auflösung dieses Gleichgewichts von Autorität und Freiheit in Richtung einer strikten Entgegensetzung von Heteronomie und Autonomie. Sorgfältig analysiert wird insbesondere die epistemische und nicht nur moralische Dimension des Probabilismus. Wenn die *doctrina probabilitatis* das Handeln nach einer weniger wahrscheinlichen Meinung erlaubt, dann scheint es notwendig zu postulieren, dass der Agent diese weniger wahrschein-

6 Darunter insbes. Knebel 2000; Schüssler 2003, 2006; Fleming 2006; Maryks 2008; Gay 2012; Quantin 2016; Tutino 2018; Biasiori/Ginzburg 2019; Schüssler 2019.

liche Meinung auch billigen soll. Wie kann man sich aber vorstellen, dass jemand einer Meinung zustimmt, nachdem er sie als relativ weniger wahrscheinlich oder sogar unwahrscheinlich beurteilt hat? Einige Kasuisten behaupten ohne Zögern, dass man einer Meinung folgen kann, die man für falsch hält. In diesem Fall vertraut der Verstand völlig auf die Kraft der Autorität der Meinung eines *doctor gravis*. Doch wie kann man einer Meinung Glauben schenken (und sie zum Prinzip einer Handlung machen) ohne Rücksicht auf ihren Wahrheitsgehalt? Mehr noch: Ergibt sich nicht aus der Tatsache, dass man je nach Gelegenheit zwischen einer wahrscheinlichen und einer weniger wahrscheinlichen (oder unwahrscheinlichen) Meinung schwankt, eine Art „Atomisierung des moralischen Gewissens“,[7] die seine Kohärenz, Einheit und Identität in Frage stellt?

(b) Die gegen den Probabilismus (besonders in seiner radikalsten Form) aufgeworfenen moraltheoretischen Einwände tragen zu einer Debatte bei, die zu seinem Verfall ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts führt. Diese Debatte kann man nicht vollständig verstehen, ohne die radikale Änderung ihres moraltheologischen Bezugshorizonts zu berücksichtigen. Die Historiographie reduziert oft die von den *Briefen in die Provinz* eröffnete „rigoristische Reaktion“ auf einen Wettkampf zwischen der jesuitischen „morale relâchée“ und den Ansprüchen eines „jansénisme de morale“, der gegen den Probabilismus kämpft und eine seelsorgerische Sittenstrenge fordert. Dennoch erweist sich diese Entgegensetzung Jansenisten–Jesuiten als irreführend. Der Rigorismus zeigt ein sehr breites Spektrum und äußert sich im Rahmen theologischer Diskussionen, denen die Einflüsse von Port-Royal ganz fremd sind: Wenn es wahr ist, dass die Jansenisten meistens auch Rigoristen waren, so gilt das Umgekehrte nicht immer. Man muss also die Bedeutung der Krise der Kasuistik eher im allgemeinen Rahmen der Entwicklung der Moraltheologie verorten, besonders im Verhältnis der Fragen nach der Natur der moralischen Verbindlichkeit und nach dem Status des göttlichen Gesetzes, um ihre geschichtliche Rolle besser verstehen zu können. Kasuistik und Probabilismus geben den Ansprüchen einer minimalistischen Moral eine Stimme, einer „Grenzmoral“, die die Bestimmung eines Spielraums für die legitime, sündenfreie Handlung als ihre Hauptaufgabe sieht. Die Krise der Kasuistik, die sich dagegen auf die Suche nach der absoluten moralischen Perfektion zurückführen lässt, darf also als Übergang von einer auf die Grenze der nicht-illegitimen Handlung fokussierten Moraltheologie zu einer Moral(-Theologie) der absoluten Pflicht begriffen werden. Diese umgekehrte Perspektive auf die Natur der moralischen Verbindlichkeit geht einher mit der Behauptung des Primats des (allgemeingültigen) Gesetzes gegenüber der (individuellen) Wahl- bzw. Hand-

7 Quantin 2001, S. 61. Siehe auch Wells Slights 1981; Mayes 2011.

lungsfreiheit. Die Verteidigung der Kasuisten – zunächst von Seiten Johann Christoph Raßlers (1654–1723), später durch Alfonso Maria de' Liguori (1696–1787) – besteht dagegen in der Behauptung, dass ein Gesetz, das verschiedenen gleichwahrscheinlichen Meinungen einen Freiraum lässt, letztendlich kein gültiges Gesetz ist. Das Bedürfnis, den verbindlichen Charakter des moralischen Imperativs deutlicher auszuformulieren und eine rein formale Begründung der Pflicht zu finden, ist ein typisches Phänomen der Entwicklung der modernen Moralphilosophie, das in den theologischen Debatten um die Krise der Kasuistik einen bedeutenden Anstoß gefunden hat.

4 Der Angriff auf die Kasuistik und deren Umdeutung durch Kant

Selon divers besoins, il est une science
D'étendre les liens de notre conscience
Et de rectifier le mal de l'action
Avec la pureté de notre intention.
(Molière, *Tartuffe*, 4. Akt, 5. Szene)

Im *7. Brief in die Provinz* schildert Pascal die Methode der Gesinnungslenkung (*méthode de la direction d'intention*), auf die die jesuitischen Beichtväter und Gewissensräte gerne zurückgriffen. Ausgehend von der Voraussetzung, dass ein Mensch selten die teuflische Absicht hegt, das Böse um des Bösen willen zu tun, man hingegen gerne angebotene Rechtfertigungen für seine verwerflichen Vorhaben annimmt, bot die Methode eine günstige Gelegenheit, die Gesinnung von der verwerflichen Handlung abzulenken und auf zulässige Ziele umzuorientieren, die freilich nur Schein-Ziele sind, so dass „die Mangelhaftigkeit des Mittels durch die Reinheit des Ziels" aufgewogen wurde (*7. Brief*, S. 649; dt. S. 119 f.: „nous corrigeons le vice du moyen par la pureté de la fin"). Die Verse von Molière, die diese Stelle Pascals inspirierten,[8] erfassen sehr treffend, dass in der Erweiterung des Gewissens bzw. der Grenzen dessen, was es billigen darf, und letztlich in der nur scheinbaren Korrektur der Handlung das doppelte Ergebnis lag, zu welchem die beliebte Methode der jesuitischen Beichtväter und Gewissensräte kam. Wie Pascal weiter im selben Brief erklärt, wurde die vermeintliche Läuterung der Gesinnung von den Jesuiten dadurch erreicht, dass zur Freisprechung bzw. zur Absolution des Sünders das wirkliche, tatsächlich angestrebte Ziel durch ein

8 So nach der Anmerkung des Herausgebers der *Provinciales* zur entsprechenden Stelle in Pascal 2004: S. 368, Fn. 1.

bloßes Schein-Ziel ersetzt wurde, welches also *ad hoc* ausgedacht wurde, um dem Sünder die Last der Sünde abzunehmen und zugleich die biblischen Gebote wenigstens formal zu erfüllen.

Die Erweiterung der Grenzen des Gewissens erfolgt also zum Schaden der Strenge seines Urteils *und* im Dienste eines Bemäntelns von sonst nicht zu rechtfertigenden Vorhaben durch das Heucheln vermeintlich guter Absichten. Die beiden Schwerpunkte der Methode der Gesinnungslenkung waren bereits in Pascals *5. Brief,* im Rahmen der Betrachtung und der Kritik der Lehre von den wahrscheinlichen Meinungen (*doctrine des opinions probables*) untersucht worden, welche die theoretische Grundlage der jesuitischen Beichtpraxis darstellt. Nach dieser Theorie darf der Handelnde, wie bereits gesehen, die Meinung, *die er für wahr bzw. für richtig hält*, zugunsten einer weniger wahrscheinlichen vernachlässigen. An Stelle eines Prinzips, welchem zu folgen der Handelnde sich für verpflichtet hält, lässt diese Lehre ihm die Freiheit, ein anderes Handlungsprinzip vorzuziehen, welches mit den gegebenen Umständen weniger übereinstimmt, dem Handelnden aber doch eine Scheinrechtfertigung für ein angestrebtes unzulässiges Ziel an die Hand gibt. Einzige Voraussetzung für die Annahme einer solchen „weniger wahrscheinlichen" Meinung, die das Interesse des Handelnden aber am Besten trifft, ist, dass der Handelnde bzw. ein Gewissensrat für ihn einen *doctor gravis* findet, der diese Meinung schon einmal in einem ähnlichen Fall vertreten hat. Die Rechtfertigung der Handlung und die Legitimität des anzunehmenden Handlungsprinzips wurden dadurch gänzlich von der Autorität des *doctor gravis* und der Geschicklichkeit des Gewissensrates abhängig gemacht, das Gewissen nach einem günstigen Rechtfertigungsprinzip zu lenken. Wie die vermeintliche Kunst der Gesinnungslenkung schließlich bloß eine Methode für dessen (Um)orientierung hin zu einem Scheinziel war, so bot die Lehre von den wahrscheinlichen Meinungen letztendlich die theoretische Grundlage nicht so sehr dazu, das Gewissen in die richtigen Bahnen zu lenken, sondern eher, es von seinen richtigen Urteilen abzubringen und gemäß einer Scheinrechtfertigung auf eine ungerechte Handlung auszurichten: „Et ainsi, lui dis-je, un seul docteur peut tourner les consciences et les bouleverser à son gré, et toujours en sûreté." (*5. Brief*, S. 632; dt. S. 85).

„Daher ein *weites* Gewissen jemanden zuzuschreiben so viel heißt als: ihn *gewissenlos* nennen" – so behauptet nachdrücklich Kant in der *Tugendlehre*, wo er ganz im Gegenteil die „äußerste *Bedenklichkeit* (*scrupolositas*)" in Gewissensangelegenheiten empfiehlt, in denen diese Bedenklichkeit sich gar nicht für „Kleinigkeitskrämerei (Mikrologie)" halten lässt – „und eine wahre Übertretung nicht für Bagatelle (*peccatillum*) beurtheilt und (nach dem Grundsatz: *minima non curat*

praetor) einem willkürlich sprechenden Gewissensrath überlassen werden kann." (TL 6:440.10 – 19)[9]

Das Gewissen, so hatte Kant bereits in der *Religionsschrift* erläutert, soll nicht „geleitet" werden: Das Gewissen „will keinen Leiter", sondern dient selbst „zum Leitfaden in den bedenklichsten moralischen Entschließungen" (RGV 6:185.14 – 17). Diese wichtige Leitungsfunktion besitzt das Gewissen aber nicht, indem es „die Handlungen als Casus, die unter dem Gesetz stehen", richtet (6:186.12 – 13). Das Gewissen ist nach Kant nicht dem praktischen Urteilsvermögen gleich zu setzen, sondern wird eher als eine „*sich selbst richtende moralische Urtheilskraft*" definiert (186.10 – 11) – um kurz danach als „Vernunft" bezeichnet zu werden, die „sich selbst [richtet], ob sie auch wirklich jene Beurtheilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie Recht oder Unrecht sind) übernommen habe" (186.14 – 18). Als ein Urteilsvermögen zweiter Stufe sei das Gewissen ferner unfehlbar: Ein „*irrendes* Gewissen" ist nach Kant ein „Unding", denn, so die Einleitung zur *Tugendlehre*, „in dem objectiven Urtheile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjectiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich als dann praktisch gar nicht geurtheilt haben würde; in welchem Fall weder Irrthum noch Wahrheit statt hat. *Gewissenlosigkeit* ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang sich an dessen Urtheil nicht zu kehren" (TL 6:401.5 – 11).

In der Konzeption des Gewissens als einer Urteilskraft zweiter Ordnung, die sich *über das subjektive Bewusstsein* der Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer praktischen Beurteilung äußert, wurde schon oft die Überwindung einer traditionellen Position gesehen, die vor allem auf Baumgarten zurückzuführen sei.[10] Anders als bei vielen anderen Begrifflichkeiten erscheint es aber alles andere als sicher, dass Baumgarten die Hauptquelle für die Entwicklung von Kants Begriff des Gewissens war. So bedeutsam Kants Neubestimmung der Rolle des Gewissens auch ist, scheint sich die Entstehung seiner Gewissenstheorie eher der Ausein-

9 Zur weiteren Erklärung des polemischen Bezugshorizonts dieser Behauptungen darf übrigens darauf hingewiesen werden, dass zu Kants Zeit das Wort „Gewissensrat" im Deutschen mit „conseiller, directeur de conscience, casuiste" gleichbedeutend war; vgl. dazu das Lemma „Gewissensrat" im *Deutschen Wörterbuch* der Brüder Grimm, Bd. 6, Sp. 6326 – 6328: 6326.

10 Vgl. dazu etwa Knappik/Mayr 2013; La Rocca 2013, S. 371 ff.; La Rocca 2016, S. 67 ff.; Timmermann 2016; Sticker 2017. Unter den wichtigsten Textbelegen, die diese Interpretation heranziehen kann, ist zweifellos die folgende Passage aus Kants letzter Moralvorlesung: „Baumgarten setzt das Gewissen blos in der subsumtione factorum nostrorum sub lege. Dies heißt also das Gewissen der Urtheilskraft der Seele gleich achten, als welche die facta judicantis den Regeln des Verstandes unterwerfen würde." (V-MS/Vigil 27: 615.37 – 616.1)

andersetzung mit einer älteren Tradition zu verdanken: der der Kasuistik und des Probabilismus. Dies kann anhand von verschiedenen Stellen aus Kants Werken verdeutlicht werden, angefangen mit der bereits zitierten Passage aus der *Religionsschrift*.

Ähnlich wie Pascal, der entschieden für sich beanspruchte „Je ne me contente pas du probable, [...] je cherche le sûr" (*5. Brief*, S. 631: dt. S. 83), setzt Kant dem Grundsatz des Probabilismus das Kriterium der moralischen Gewissheit entgegen, das er überdies als Postulat des Gewissens bezeichnet: „[V]on der [Handlung], die ich unternehmen will, muß ich nicht allein urtheilen und meinen, sondern auch *gewiß* sein, daß sie nicht unrecht sei, und diese Forderung ist ein Postulat des Gewissens, welchem der *Probabilismus*, d. i. der Grundsatz entgegengesetzt ist: daß die bloße Meinung, eine Handlung könne wohl recht sein, schon hinreichend sei, sie zu unternehmen." (RGV 6:187.4 – 9)

Seine offene Ablehnung des Probabilismus hatte Kant bereits in seinen Moralvorlesungen in den 1770er Jahren deutlich ausgedrückt (vgl. V-Mo/Kaehler(Stark): 200.31 – 201.15). Die verschiedenen Charaktere, die die jesuitischen Beichtstühle bewohnten, wurden dort in den inneren Gerichtshof des Gewissens (*forum conscientiae*) eingeführt und nahmen dort höchst interessante neue Gestalten an: „Es gibt Sophisterey in dem innerlichen moralischen Gerichtshof", fängt Kant an, „welche unser Advocat, der die Eigenliebe ist, anrichtet. Dieser Advocat", fährt er fort, „wenn er die Gesetze nach seinem Vortheil sophistisch auslegt, ist ein Rabbulist", ein Azzeccagarbugli manzonischer Prägung, der deutlich an den Kasuisten, den jesuitischen Beichtvater oder den *doctor gravis* selbst erinnert. Wie Kant selbst kurz darauf verrät: „Dieser Rabbulist macht allerhand Auslegungen des Gesetzes, er macht sich den Buchstaben des Gesetzen zu nutze und beym Fact sieht er nicht auf die Gesinnung sondern auf die äussern Umstände." Und schließlich: „Er handelt nach Probabilität". „Dieser moralische probabilismus", erklärt Kant zuletzt, „ist ein Mittel wodurch sich der Mensch betrügt und überredet recht und nach Grundsätzen gehandelt zu haben."

Den Probabilismus versteht Kant also als ein wahres Instrument des Bösen, während der Kasuist sich als Personifizierung jener menschlichen Tendenz zum Selbstbetrug deuten lässt, die viele Jahre später den eindrücklichen Name des radikalen Bösen in der menschlichen Natur erhalten wird.[11]

---

11 Im Hinblick auf Kant wird auch von Schüssler 2006, S. 237, auf den Probabilismus als Instrument des Bösen hingewiesen. Deutlicher akzentuiert findet sich dieser Punkt im Beitrag von Schüssler zu unserem Band (Schüssler 2020, Abschn. 4). Der Aufsatz von Di Giulio verbindet erstmals systematisch Kants Überlegungen zu Kasuistik und Probabilismus mit seiner späteren Lehre vom radikalen Bösen (Di Giulio 2020, insbes. Abschn. 3.3).

Zu Kants Pascal'schem Angriff auf die Kasuistik ist aber vor allem die bereits im Vorwort erwähnte Stelle aus der *Metaphysik der Sitten Vigilantius* zu berücksichtigen, in welcher Kant die Kasuistik als „Critic der Handlungen nach Sophistic" definiert, als eine „Uebung, um nach der Sophistic das Gewissen zu hintergehen oder es zu chicaniren, insofern man es in Irrthum zu setzen denkt" (V-MS/Vigil 27:620.2–5)[12] – als ein Versuch der Irreführung des Gewissens also, der wegen dessen wesenhafter Unfehlbarkeit offensichtlich nur schwerlich gelingen kann.

Kasuistik und Probabilismus bieten zusammen den theoretischen und historischen Hintergrund, gegen den schließlich auch die wesentlichen Merkmale von Kants eigenem, positivem Begriff der Kasuistik in aller Deutlichkeit hervortreten. Wo die Handbücher der Jesuiten ein fast grenzenloses Reservoir von Zweifelsfällen und höchst gekünstelten Meinungen für deren Auflösung boten, aus welchem der reuelose Sünder oder der Beichtvater für ihn einfach schöpfen konnte, nimmt die Kasuistik in der *Tugendlehre* zunächst die Form von kasuistischen *Fragen* an, die jedermanns eigene Vernunft zurate ziehen kann, und die „nicht systematisch", sondern bloß „*fragmentarisch* [...], nur gleich den Scholien" die Exposition der Pflichten begleiten (TL 6:411.21–23). Diese paradigmatisch offene Form der kantischen Kasuistik wird insbesondere für ihre Weiterentwicklung im Rahmen der ethischen Methodenlehre, folglich im Hinblick auf pädagogische Anwendungen entwickelt. Im sokratischen Dialog zwischen Lehrer und Schüler konkretisiert sich Kants Verständnis der Kasuistik nicht so sehr als eine „Lehre, wie etwas *gefunden*" werden soll – die sich vielleicht oft auch mit bloßen (dogmatischen) Meinungen begnügt – sondern eher als eine nie abgeschlossene „Übung, wie die Wahrheit solle *gesucht* werden" (411.19–21).

5 Forschungsstand und Zweck des Bandes

In den letzten drei Jahrzehnten haben zahlreiche Theologen und Philosophen, besonders im angelsächsischen Sprachraum, das Bedürfnis nach einer *new casuistry* thematisiert. In einem wirkungsmächtigen Beitrag von 1988, *The Abuse of Casuistry*, schlagen Albert Jonsen und Stephen Toulmin eine Archäologie des kasuistischen Denkens, d. h. des praktischen Gedankengangs vor, der von exemplarischen Fällen ausgeht, um sie als Paradigmen für die Lösung problematischer Fragen der angewandten Ethik zu nutzen. Die Zweideutigkeit des von den

12 Von der Kasuistik als einer „Art von Dialektik des Gewissens" schreibt Kant auch bereits in dem im Vorwort erwähnten Abschnitt der *Religionsschrift* (RGV 6:186.15–16).

Autoren gewählten Wortes „abuse“ (Missbrauch oder Beleidigung) resümiert sehr gut die Absicht des Werkes: zuerst das Risiko eines Missbrauchs der Kasuistik anzuerkennen, um ihren Wert gegen die oft summarische und abwertende Verleumdungskampagne zu verteidigen, die sie ab der zweiten Hälften des 17. Jahrhunderts erlebt hat.

Nach dieser Fassung der Problematik haben sich die neuesten Forschungen über Kasuistik und Probabilismus in zwei Richtungen entwickelt. Von einer Seite regte das Buch von Jonsen und Toulmin eine theoretische Debatte über die Formen der moralischen Beweisführung und ihre epistemologischen Bedingungen an. Im Zentrum dieser Debatte steht das Problem der Konstruktion des praktischen Syllogismus, der die Universalität der Norm (die traditionell auf der *synderesis* als *habitus* der ersten Prinzipien und des natürlichen Gesetzes beruht) und die besonderen Umstände der Handlung artikuliert. Die kasuistische Tradition erlaubt es, die logischen Implikationen dieses deduktiven Verfahrens (die die Scholastik mit dem Gewissen selbst übereinstimmen lässt) durch die Praxis der Produktion von exemplarischen Fällen zu erklären, die besonders wichtig sind, wenn man mit „schweren moralischen Grenzfällen“[13] zu tun hat. Auf der anderen Seite haben viele detaillierte historische Rekonstruktionen die Geburt und die Entwicklung der Kasuistik zwischen dem 16. und 17. Jahrhundert untersucht und ihre überragende Bedeutung in der Geschichte der moralischen Lehre, sowie ihre theologischen, politischen und soziokulturellen Implikationen herausgearbeitet. Auch die Lehre des Probabilismus erfährt seit einiger Zeit erneute Aufmerksamkeit, und seine zentrale Rolle für die Geschichte der modernen Theorie der Probabilität wird zunehmend anerkannt.

Trotz dieser zahlreichen und verschiedenen Untersuchungen der letzten Jahrzehnte bleibt die letzte Periode der Geschichte der Kasuistik und des Probabilismus, die Phase ihres Verfalls, noch zu erforschen. Einige Darstellungen über die Geburt des Rigorismus und seine verschiedenen Formen sowie über die Debatten um den Probabilismus zwischen dem 17. und 18. Jahrhundert liegen zwar vor, Letztere aber nur in Verbindung mit spezifischen Fragen, Autoren oder Kontexten. Ein deutliches Desiderat bleibt immer noch eine historische und theoretische Rekonstruktion der Periode zwischen der Veröffentlichung von Pascals *Briefen in die Provinz* und der Entwicklung von Kants Moralphilosophie. Unser Band zielt darauf ab, diese historiographischen Anforderungen zu erfüllen und durch eine Analyse der Geschichte der Kasuistik neue kritische Perspektiven auf zentrale Themen zu entwickeln, wie das Verhältnis zwischen katholischem Denken, Rigorismus und deutscher Aufklärung.

---

13 Boarini 2009, S. 47. Siehe auch Jolles 1930; Passeron 2005; Forrester 2017; Ginzburg 2018.

Literatur

Biasiori, Lucio/Ginzburg, Carlo (eds.), *Casuistry, A Historical Approach to Casuistry: Norms and Exceptions in a Comparative Perspective*, London 2019.
Boarini, Serge (dir.), *La casuistique classique: genèse, formes, devenir*, Saint-Étienne 2009.
Braun, Harald E./Vallance, Edward (dir.), *Contexts of Conscience in Early Modern Europe, 1500 – 1700*, Palgrave 2004.
Carraud, Vincent/Chaline, Olivier, „Casuistes et casuistique à l'époque moderne", in: M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'étique et de philosophie morale*, Paris 1996: 213 – 222.
De Franceschi, Sylvio H., *Entre saint Augustin et saint Thomas. Les jansénistes et le refuge thomiste (1653 – 1663: à propos des 1re, 2e et 18e Provinciales*, Paris 2009.
Di Giulio, Sara, „*Video meliora proboque*, deteriora sequor. Zur Irreführung des Gewissens bei Kant", in: Sara Di Giulio/Alberto Frigo (Hgg.), *Kasuistik und Theorie des Gewissens. Von Pascal bis Kant. Akten der Kant-Pascal-Tagung in Tübingen, 12. – 14. April 2018*, Berlin/Boston 2020, 233–287.
Fleming, Julia, *Defending Probabilism. The Moral Theology of Juan Caramuel*, Washington D.C. 2006.
Forrester, John, *Thinking in Cases*, Malden, MA, 2017.
Gay, Jean-Pascal, *Jesuit Civil Wars: Theology, Politics and Government under Tirso González (1687 – 1705)*, Farnham 2012.
Ginzburg, Carlo, *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, Milano 2018.
Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Bd. 6 [= Bd. 4, Abt. 1, Theil 3], München 1991.
Jolles, André, *Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz,* Halle 1930.
Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften,* hrsg.: Bd. 1 – 22 Preussische Akademie der Wissenschaften; Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900 ff. (Zitiert: Siglum Bd.-Nr.:Seite[n] Zeile[n]).
Kant, Immanuel, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. von Werner Stark, Berlin/New York 2004. (Zitiert: V-Mo/Kaehler(Stark):Seite[n]Zeile[n]).
Knappik, Franz/Mayr, Erasmus, „Gewissen und Gewissenhaftigkeit beim späten Kant", in: Stefano Bacin/Alfredo Ferrarin/Claudio La Rocca/Margit Ruffing (Hgg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin/Boston 2013, Bd. 3: 329 – 341.
Knebel, Sven, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit: Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550 – 1700*, Hamburg 2000.
La Rocca, Claudio, „Kant on Self-knowledge and Conscience", in: Dieter Hüning/Stefan Klingner/Carsten Olk (Hg.), *Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants anlässlich des 60. Geburtstags von Bernd Dörflinger*, Berlin/Boston 2013, 364 – 385.
La Rocca, Claudio, „Kant and the Problem of Conscience", in: *Contemporary Studies in Kantian Philosophy* 2016, 1: 65 – 79 (https://www.cckp.space/single-post/2016/09/02/Kant-and-the-Problem-of-Conscience).
Maryks, Robert A., *Saint Cicero and the Jesuits. The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*, Aldershot 2008.

Mayes, Benjamin T. G., *Counsel and Conscience: Lutheran Casuistry and Moral Reasoning after the Reformation,* Göttingen 2011.

Pascal, Blaise, *Provinzialbriefe über die Sittenlehre und Politik der Jesuiten*, Lemgo 1773.

Pascal, Blaise, *Les Provinciales*, [= *Œuvres complètes*, éd. Michel Le Guern, Bd. 1, 579 – 816], Paris 1998; *Briefe in die Provinz* [= Werke, hrsg. von Karl August Ott, Bd. 3], Darmstadt 1990.

Pascal, *Les Provinciales*, in: Blaise Pascal, *Les Provinciales, Pensées et opuscules divers*, ed. Gérard Ferreyrolles/Philippe Sellier, Paris 2004, 155 – 696.

Passeron, Jean-Claude/Revel, Jacques (dir.), *Penser par cas*, Paris 2005.

Quantin, Jean-Louis, „Catholic Moral Theology 1550 – 1800“, in: Ulrich L. Lehner/Richard A. Muller/A. G. Roeber (eds.), *The Oxford Handbook of Early Modern Theology 1600 – 1800*, Oxford 2016, 119 – 134.

Quantin, Jean-Louis, *Le rigorisme chrétien*, Paris 2001.

Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, Bd. 4: *Émile. Éducation, morale, botanique*, Paris 1969.

Schüssler, Rudolf, *Moral im Zweifel*, 2 Bde, Paderborn 2003, 2006.

Schüssler, Rudolf, *The Debate on Probable Opinions in the Scholastic Tradition*, Leiden 2019.

Schüssler, Rudolf, „Kant und der Probabilismus“, in: Sara Di Giulio/Alberto Frigo (Hgg.), *Kasuistik und Theorie des Gewissens. Von Pascal bis Kant. Akten der Kant-Pascal-Tagung in Tübingen, 12. – 14. April 2018*, Berlin/Boston 2020, 193–216.

Sticker, Martin, „When the Reflective Watch-Dog Barks: Conscience and Self-Deception in Kant“, in: *Journal of Value Inquiry* 2017, 51: 85 – 104.

Timmermann, Jens „*Quod dubitas, ne feceris.* Kant on Using Conscience as a Guide“, in: Studi kantiani 2016, 29: 163 – 167.

Tutino, Stefania, *Uncertainty in Post-Reformation Catholicism. A History of Probabilism*, Oxford 2018.

Wells Slights, Camille, *The Casuistical Tradition in Shakespeare, Donne, Herbert, and Milton*, Princeton 1981.

Maximilian Forschner

Synderesis und Conscientia

Zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Gewissensbegriffs[1]

Abstract: This paper tries to reconstruct the origin and the main developmental steps of our concept of conscience from antiquity to the middle Ages. My thesis is, that in antiquity above all the Sophistic movement, the tragic poetry of the Greeks and the forensic rhetoric of the Romans delivered the material for philosophical reflection on the phenomenon. A first systematic result of this reflection can be found in hellenistic philosophy, above all in the stoic theory of oikeiōsis. It reached the summit of philosophical strength and precision within the Christian era in the theory of Thomas Aquinas, who combined platonic, aristotelian, stoic and genuinly christian traditions. He determines conscience as a matter of reason, judging our own and only our own past, present and intended future actions, and distinguishes between ‚Synderesis' as habitus principiorum, without error, and ‚Conscientia' as actus applicationis, error-prone, but absolutely binding.

1 Zur komplexen Geschichte des Gewissensbegriffs

„Durch Martin Luther ist das autonome Gewissen die Grundlage alles sittlichen Daseins geworden",[2] so schrieb der Altphilologe Friedrich Zucker in einem einflussreichen Beitrag zum Gewissensbegriff im griechischen und griechisch-römischen Altertum aus dem Jahre 1928, den er 1963 erneut publizierte. Zucker scheint sich in seinem Urteil wie so viele vor ihm und nach ihm am suggestiven Bild der Entwicklung des Geistes orientiert zu haben, das G. W. F. Hegel für viele Gebildete insbesondere des christlich-reformatorischen Kulturraums gezeichnet hat. Für Hegel ist das Gewissen im eigentlichen Sinn Ergebnis „der moralischen Ausbildung der modernen Zeit"[3], für ihn fehlt der griechischen Antike „die innere

1 Vgl. zum gesamten Text frühere Arbeiten des Verfassers zum Thema: Forschner 2001; Forschner 2004; Forschner 2006, S. 107–121; Forschner 2014.
2 Zucker 1963, S. 96.
3 Hegel 1927 (*Vorlesungen über die Ästhetik*), S. 374. Vgl. dazu Blühdorn 1984, S. 194.

https://doi.org/10.1515/9783110624618-003

Reflexion z. B. des Gewissens bei der Entscheidung dessen, was gut und schlecht sey."[4]

Nun weist Hegels Sicht der Antike manch blinde Stellen auf. Und das Mittelalter stellt für ihn weitgehend eine *terra obscura* dar, sodass er diese Epoche für sein meinungsstarkes Urteil wohl überhaupt nicht in Betracht ziehen zu müssen glaubt. In Wahrheit gibt es im hohen und späteren Mittelalter zahlreiche, philosophisch gewichtige Traktate über das Gewissen. Ja, ausführlicher und differenzierter dürfte weder vorher noch nachher über dieses Thema gesprochen worden sein. Und die mittelalterlichen Autoren stützen sich natürlich (wie in vielem anderen) auf Vorarbeiten der griechischen und griechisch-römischen Antike.

Das Bild, das sich (mir) im Blick auf substanzielle philologische, philosophische und theologische Literatur zum Thema aufdrängt, hat folgende Züge: (a) Eine genauere *philosophische* Analyse, Reflexion und Theoriebildung bezüglich des Gewissens wird erst in der Scholastik des hohen Mittelalters geleistet.[5] Es gibt zuvor keinen philosophischen bzw. philosophisch-theologischen Text, der das Phänomen thematisch konzentriert und eingehend analysiert. (b) Eine beispielhaft klare, differenzierte und überzeugende Theorie des Gewissens hat Thomas von Aquin vorgelegt. Sie nimmt zwar theologische Traditionen auf, verankert das Phänomen jedoch ganz, verschiedene philosophische Traditionen verbindend, in der Vernunft des Menschen. Thomas' Theorie wirkt über die (v. a. spanische) Spätscholastik in die deutsche Schulphilosophie hinein. (c) Falsch wäre es freilich, in der mittelalterlichen (christlich geprägten) Philosophie und Theologie den Ursprungsort der Gewissensthematik zu sehen. Diese entstammt weder dem Christentum noch der Philosophie. Am Anfang stehen vielmehr psychologische Alltagsbeobachtungen und Alltagseinsichten über Schuld, Scham, Reue, Unsicherheit, Angst, Bedrückung und Verzweiflung im Kontext persönlicher Zurechnung und Verantwortung in der vorchristlichen Antike, die in Texte der Geschichtsschreibung, der Dichtung, der philosophischen und religiösen Erbauung und Verkündigung eingehen.[6] (d) Ein einigermaßen fester Terminus für die Bestimmung und Gliederung der verschiedenen mentalen Funktionen und Regungen des Gewissens, nämlich *conscientia*, könnte im ausgehenden zweiten und frühen ersten Jahrhundert vor Christus *im Rahmen der forensischen Rhetorik der Römer* geprägt worden sein und von ihr aus über die juristische Fachgrenze und Praxis hinaus in das historiographische, philosophisch-ethische und religiös-theologische (griechische und) lateinische Schrifttum gewirkt haben.[7] Die frü-

4 Hegel 1927 (*Vorlesungen über die Ästhetik*), S. 374.
5 Vgl. Chadwick 1974, S. 17 f.
6 Vgl. Klauck 1994.
7 Vgl. hierzu Schönlein 1996.

hesten Belegstellen für diese These finden sich beim *Auctor ad Herennium*.[8] (e) Die mittelalterliche Philosophie und Theologie, die ein besonderes Interesse für das Gewissen entwickelt, bezieht sich nun nicht nur auf Alltagseinsichten, auf Texte des Alten und Neuen Testaments und die juridisch-forensische Tradition zurück, sondern verwendet bei ihrer Erklärung des Phänomens auch Theoriestücke aus verschiedenen antiken philosophischen Schulen und Autoren. Thomas von Aquin arbeitet hier ausgesprochen synkretistisch mit aristotelischem, stoischem (und neuplatonischem) Gedankengut.

2 „Gewissen“ in der Antike

Wir verfügen über hinreichend viele Texte[9], die für die griechische Welt belegen, dass das Phänomen des Gewissens, die Vorstellung vom einzelnen Menschen als einem Subjekt, das sich zu sich selbst und seinen Handlungen kognitiv, emotiv und moralisch urteilend und wertend verhält, seit der Zeit der Sophistik verbreitet ist. Die Sophistik diskutiert über persönliche Schuld und Verantwortung.[10] Sie thematisiert den seelischen Wert der moralischen Selbstachtung; sie arbeitet an der Entmythologisierung der Religion und an einer Verinnerlichung der Moral. Als literarischer *locus classicus* gilt hier seit langem Euripides‘ *Orestes*. In ihm deutet der Dichter die mythische Vorstellung von den Erinnyen, die das Blut der Ermordeten rächen, in ein innerpsychisches Geschehen des Muttermörders um.[11] Auf die Frage des Menelaos: „Welche Krankheit arbeitet an Deiner Vernichtung?“ antwortet Orestes: „Die σύνεσις, weil ich mir bewusst bin, Furchtbares vollbracht zu haben (ὅτι σύνοιδα δείν‘ εἰργασμένος) (*Orestes* 396). Die Wahnsinnsanfälle rächen das Blut der Mutter (400); die seelische Qual richtet ihn zugrunde (398); und diese wird hervorgerufen von σύνεσις, vom Bewusstsein dessen, was er getan hat.

8 *Auctor ad Herennium* 2, 5, 8: „Accusator dicet, si poterit, adversarium ... erubuisse, expalluisse, titubasse ..., quae signa conscientiae sint.“; „Defensor, si pertimuerit, magnitudine periculi, non conscientia peccati se commotum esse dicet.“ Wie man sieht, gibt hier die Rhetorik bereits Schulvorschriften, wie Ankläger und Verteidiger bzw. Beschuldigter vor Gericht zu argumentieren haben. Es geht um eine Deutung von Symptomen, die in kausalem Zusammenhang mit dem Bewusstseinsstand des Angeklagten hinsichtlich seines tatsächlichen oder vermeintlichen Vergehens stehen, und die für diesen belastend oder entlastend von den Parteien vor Gericht ins Feld geführt werden können. Vgl. Schönlein 1996, S. 291 u. 305 f.
9 Vgl. hierzu v. a. Chadwick 1978.
10 So etwa in Antiphons *Tetralogien* und in Gorgias‘ *Helena*.
11 Vgl. F. Zucker 1963, S. 101 f.

Ist es hier der Tatbestand des schlechten Gewissens, so begegnet uns beim Redner Isokrates das Lob des guten Gewissens: „Nehmt euch nicht die zum Vorbild, die am meisten besitzen, sondern die, die sich keiner Schuld bewusst sind; denn mit einer solchen Seele kann man wohl am erfreulichsten das Leben verbringen.“[12]

Als ersten *philosophischen* Text, in dem das Verbalsubstantiv συνείδησις, bezogen auf einen ethischen Tatbestand auftritt, besitzen wir ein Demokritfragment, das von Johannes Stobaeus überliefert ist. Es lautet: „Manche Menschen, die nicht Bescheid wissen über die Auflösung der sterblichen Natur, verbringen, im Bewusstsein um ihr schlechtes Handeln (συνειδήσει δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης), die Zeit ihres Lebens in Unruhe und Furcht, indem sie falschen Geschichten über die Zeit nach dem Ende anhängen.“[13] Sowohl das Vorliegen des Gewissenbegriffs[14] als auch die Echtheit des Fragments sind bezweifelt, die Zweifel allerdings von namhaften Philologen auch wieder zurückgewiesen worden.[15] Der Inhalt des Satzes passt hinsichtlich der Todesauffassung, der Mythenkritik und der Glückstheorie zu gut zu allem, was die spätere Tradition in Form moralischer Aphorismen Demokrit zuschreibt.

Zudem spricht einiges dafür, dass Demokrit auf Epikur eingewirkt, und dieser dem guten und schlechten Gewissen aus Gründen der Seelenruhe (ἀταραξία) einen wichtigen Platz in seiner Seelendiätetik eingeräumt hat. Zwar fehlt in den erhaltenen Epikurtexten ein Wort für Gewissen. Doch für Lukrez, den getreuen Schüler, bedeuten die mythischen Vorstellungen von Hölle, Kerberos und Furien nichts weiter als Projektionen der Qualen eines hoffnungslos schlechten Gewissens.[16] Und Seneca bekennt von sich im 97. *Brief ad Lucilium*, in der Gewichtung der Gewissensqual folge er Epikur, auch wenn er dessen funktionaler Deutung von Moral nicht beipflichten könne: „Dort sind wir mit Epikur uneins, wo er sagt, nichts sei von Natur gerecht, und Verbrechen seien zu meiden, weil die Furcht nicht zu vermeiden sei“. „Darin wollen wir (sc. mit Epikur) übereinstimmen, dass schlimme Vergehen vom Gewissen gegeißelt werden, und es (sc. das Gewissen) die meisten Qualen dadurch hat, dass dauernde Unruhe es bedrängt und schlägt, weil es den Bürgen seiner Sicherheit nicht glauben kann.“ (*Ep.* 97, 15).[17] In *Ep.* 28, 9

12 Isokrates, *Nikokles*, 59, zitiert nach F. Zucker 1963, S. 103.
13 Diels-Kranz, *Demokrit*, frgm. 297.
14 Συνείδησις in dieser Bedeutung ist ein *hapax legomenon* bis Diodor 300 Jahre später.
15 Vgl. Nestle 1924, S. 369 ff.; Schönlein 1996, S. 292 ff.
16 Vgl. *De rerum natura* III, 1011–1023; *mens sibi conscia* (in 1018), wohl als lateinische Übersetzung des im Griechischen seit der Sophistik vertrauten Verbalausdrucks συνειδέναι τι ἑαυτῷ.
17 „Illic dissentiamus cum Epicuro, ubi dicit nihil iustum esse natura et crimina vitanda esse, quia vitari metus non posse … Hic consentiamus mala facinora conscientia flagellari et plurimum

zitiert Seneca eine markante Sentenz Epikurs: „Initium est salutis notitia peccati". Es lässt sich im Übrigen kaum mit guten Gründen bezweifeln, dass im Rahmen der therapeutischen Auffassung von Philosophie die Schule Epikurs etwas der christlichen Gewissenerforschung und Beichtpraxis Analoges im Dienst der Seelenführung praktiziert hat.[18]

Gleichwohl ist die Meinung plausibel, dass wir den *philosophischen* Begriff des Gewissens der Stoa zu verdanken haben. Sie rührt vor allem daher, dass die zahlreichen Zeugnisse für συνείδησις/συνειδός/*conscientia* in der griechischen und römischen Literatur der späten Republik und der Kaiserzeit (v. a. bei Cicero, Paulus, Philon Judaeus und Seneca) dem primären Einfluss der Stoa zugeschrieben werden.

Tatsächlich findet sich bei Seneca (*De ira* III, 36, 4–37) ein autobiographischer Hinweis auf seine tägliche abendliche Selbstprüfung, die er von seinem Lehrer Quintus Sextius übernommen habe, der nach dem wenigen, das wir über ihn wissen, unter stoischem und pythagoreischem Einfluss stand. Philosophisch gewichtig ist indessen der Beginn des 41. *Briefes ad Lucilium:* „Man braucht nicht zum Himmel zu heben die Hände noch den Tempelwächter zu bitten, uns zum Ohr des Götterbildes vorzulassen, damit wir gleichsam besser erhört werden könnten: Nahe ist Dir der Gott, er ist bei Dir, ja in Dir. Ich sage Dir, Lucilius: Ein heiliger Geist wohnt in uns, ein aufmerksamer Wächter über unser Gutes und Schlechtes; so wie wir ihn behandelt haben, so behandelt er uns."[19]

Seneca identifiziert den „Gott in uns" mit dem menschlichen Geist (*animus*)[20] und spricht ihm die Funktion einer Beobachter-, Wächter- und Richterrolle über unsere guten und schlechten Taten zu. Er spricht vom Menschen, als bestünde er aus zwei Personen, einer prüfenden und richtenden Person einerseits, und einer beurteilten andererseits, Personen, die gleichwohl irgendwie identisch sind. Er handelt ganz offensichtlich von einem Selbstverhältnis, in dem der Mensch seinen Ist-Zustand in Beziehung setzt zu seinen göttlichen Möglichkeiten und ihn an ihnen misst. Der Gottesdienst wird explizit verinnerlicht. Das Ergebnis der

illi tormentorum esse eo, quod perpetua illam sollicitudo urget ac verberat, quod sponsoribus securitatis suae non potest credere."

18 Vgl. Schmid 1957; Grimal 1978, S. 136. Zum Komplex der antiken philosophischen Seelendiätetik und Seelenleitung insgesamt: Rabbow 1954; I. Hadot 1969; P. Hadot 1997.

19 „Non sunt ad caelum elevandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat: prope est a te deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos; hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat." (Ep. 41, 1 f.).

20 Vgl. *Ep.* 31, 11.

Selbstbeobachtung, Selbstprüfung und Selbstbeurteilung befindet über unser seelisches Wohl und Wehe.

Genauso wie Seneca redet auch Epiktet vom „Gott in uns".[21] Nur spricht er direkt und unmetaphorisch das Selbstverhältnis an, identifiziert es mit der Fähigkeit der Vernunft und lässt damit keinerlei Raum für Gedanken an mögliche vernunftexterne Aspekte des inneren Beobachters, Wächters und Richters: „Unter allen anderen Fähigkeiten werdet ihr keine finden, die sich selbst betrachtet (αὐτὴν αὑτὴν θεωρετικήν) und damit auch keine, die etwas an sich selbst gutheißt oder missbilligt (δοκιμστική-ἀποδοκιμαστική) .... Welche Fähigkeit wird uns sagen, ob wir tun sollen, was wir tun können? Jene, die sowohl sich selbst betrachtet als auch alles andere. Und welche ist dies? Es ist die Vernunft (ἡ δύναμις ἡ λογική) ..."[22]

Inhaltlich sehr nahe zu diesen Aussagen von Seneca und Epiktet und in signifikanter Verwendung der forensischen Metaphorik steht ein Text zur Gewissensthematik, der sich bei Philon Judaeus im Zusammenhang einer allegorischen Schriftauslegung findet: „Dieser ‚Mensch' (im Sinne des personifizierten idealen λόγος, M. F.), der in der Seele eines jeden wohnt, wird bald als Herrscher und König, bald als Richter (δικαστής) und Preisverteiler in den Lebenswettkämpfen erfunden. Manchmal übernimmt er auch die Rolle eines Zeugen (μάρτυρος) oder Anklägers (κατήγορος), überführt (ἐλέγχει) unsichtbar im Innern und lässt nicht zu, dass wir den Mund auftun, sondern hält den unbedachten und kecken Lauf der Zunge an, indem er sie einfängt und ihr mit den Zügeln des Gewissens (τὸ συνειδός) einen Zaum anlegt."[23]

3 Die stoische Oikeiosislehre als Quelle des philosophischen Gewissensbegriffs

Im Spruch des Gewissens drückt sich eine bestimmte Form des menschlichen Selbstverhältnisses aus. Die Struktur dieses Selbstverhältnisses hat die Stoa sys-

21 *Diss.* II, 8, 11 ff.
22 *Diss.* I, 1, 1–13.
23 Philon, *Quod Deterius Potiori insidiari solet,* 23 f., zitiert nach Klauck 1994, S. 41 f.; vgl. dazu auch Dillon 1977, S. 167: „It is the presence of God's Logos in us that produces the sense of conscience, that makes us capable of right and wrong action ..."; S. 176: „ ... this ‚true' Man may be identified with the intellect, but it is also a transcendent achetype in the intelligible world. In the Hermetic writings this archetypal Man (*Anthrôpos)* tends to become a personalized figure, around whom a mythology forms."

tematisch im zentralen Punkt ihrer Oikeiosislehre[24] aufgedeckt und über Autoren wie Cicero und Seneca an mittelalterliche und neuzeitliche Theoretiker des Gewissens weitergegeben.

Oikeiosis besagt zum einen die natürliche Ausrichtung lebender Wesen zur Selbstliebe und ihre Ausstattung mit natürlichen Neigungen und (der Entwicklung von) Verhaltensweisen, die der Selbst- und Arterhaltung dienen. Oikeiosis bezeichnet zum anderen einen natürlichen Prozess des schrittweisen Innewerdens von Vorhandenem als zu sich gehörig oder als fremd bzw. abstoßend gegenüberstehend, einen Prozess, in dem ein Selbst von bestimmter Art sich konstituiert, das sich in diesem Selbstsein und seiner Eigenart annimmt und liebt und gegenüber Fremdem, Bedrohlichem und Destruktivem abgrenzt und zu schützen versucht. Beim Menschen stellt sich im Verlauf des Entwicklungs- und Reifungsprozesses seiner Sprachfähigkeit und der Einübung in immer konsequenteres vernunft*gemäßes* Verhalten eine authentische Selbsterfahrung seiner selbständigen Vernunfttätigkeit ein. In ihr wird der Mensch seines zielhaften Wesens inne; er erfährt im Vernünftigsein die ihm eigene Verfassung und in der konsequenten Betätigung von Vernunft das, was für ihn wahrhaft gut und naturgemäß ist. Das Vernünftigsein wird nun als etwas erfahren und liebend erstrebt, was ihm in einer profunderen Weise eigen und naturgemäß ist als alles, was ihm als endlichem Sinnenwesen einer bestimmten Art mit einer erst keimhaften, dann unfertigen und unselbständigen Vernunft eigen und naturgemäß war. Letzteres sinkt in den Rang des nur bedingt Guten bzw. des Gleichgültigen (ἀδιάφορον) herab.

Nun hat diese selbstbezogene Vernunftliebe im Menschen (zu Beginn und bis zum Status des Weiseseins) eine eigenartige Struktur: Einerseits bezieht der Mensch sich in ihr auf etwas, was er erfährt, was in ihm bereits gegeben und von ihm realisiert ist und im Vollzug als das Ureigenste, als das für ihn absolut Gute erfahren, bejaht und reflexiv als sein *summum bonum* verstanden wird. Andererseits bezieht sich seine Selbstliebe in ihrer Liebe zum eigenen Vernünftigsein auf etwas, was als noch keineswegs erreichtes Ziel gesehen, ja als möglicherweise oder tatsächlich verfehlt und von eigenen nichtvernünftigen Wünschen, Vorhaben und Handlungen konterkariert wird. Es ist diese Struktur der Oikeiosis, die Selbsterfahrung und Selbstliebe von Vernunft als Faktum und als Ziel, das in eigenem Tun bereits realisiert und gleichwohl noch im Kampf gegen sich selbst zu erringen ist, es ist diese Struktur der Oikeiosis, die die Vernunft im Menschen zum Gewissen macht, zum Zeugen, Ratgeber, Mahner, Ankläger, Anwalt und Richter

24 Cicero, *De finibus* III, 16 – 21; 62 – 68; Diogenes Laertius VII, 85 – 86; Seneca, *Epistula ad Lucilium* 121. Vgl. dazu ausführlich Forschner 2018, S. 163 ff.

über die eigene Stellung und die eigenen Schritte in Richtung des Ziels vollkommenen Vernünftigseins.

In Ciceros Darstellung der Oikeiosislehre in *De finibus* kommt diese Struktur auf sprachlich unscheinbare, aber doch signifikante Weise zum Ausdruck: „… sobald er aber Sensibilität für Vernunfttätigkeit entwickelt oder vielmehr eine authentische Erkenntnis von ihr gewonnen hat …, und er die Ordnung und sozusagen den Zusammenhang der Dinge, die (von ihm) getan werden (sollen), sieht, schätzt er sie viel mehr als alles, was er als erstes geliebt hat, und kommt so durch intuitive Erkenntnis und vergleichendes Überdenken zum Ergebnis, dass darin das höchste Gut des Menschen liegt, das für sich Lob verdient und uneingeschränkt zu erstreben ist …“.[25] Cicero verwendet an entscheidender Stelle in der Formel „vidit rerum agendarum ordinem et concordiam“ das Gerundiv als Verbaladjektiv. Als solches ersetzt es im Lateinischen das Partizip Passiv Praesens; daran orientiert sich die ursprüngliche und primäre Bedeutung.[26] Der Satz besagt also zunächst: „Er sieht die Ordnung und den Einklang der Dinge, die (von ihm) getan werden“. Sodann hat das Gerundiv in dieser Form auch einen prospektiv-finalen Sinn bzw. die Bedeutung des verpflichtenden „Müssens“, und der Satz besagt also auch: „Er sieht die Ordnung und den Einklang der Dinge, die es zu tun gilt“.

4 Die Quellen der christlich-theologischen Gewissensdiskussion im Mittelalter

Die mittelalterliche Gewissensdiskussion[27] wird im Wesentlichen vom Sentenzenbuch des Petrus Lombardus (1142–1152 geschrieben) ausgelöst, und zwar im Zusammenhang einer willenstheoretischen Diskussion des Paulussatzes, dass wir (als Sünder) das Gute wollen und gleichwohl das Schlechte tun (Röm. 7, 15). Die von Lombardus (im Buch II *distinctio* 39)[28] angeführte christliche Kommentartradition dieses Satzes geht über Hieronymus auf Origenes zurück. Dieser bemüht seinerseits in seiner Auslegung eine allegorische Interpretation der Ezechielvision

25 *De fin.* III, 21: „simul autem cepit intelligentiam vel notionem potius … viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa, quae prima dilexerat, atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum …“.

26 Vgl. Menge ^{20}1993, § 448.

27 Vgl. hierzu v.a. Potts 1982.

28 Migne, *Patrologia Latina*, t. 192, 745 f.

von den vier lebenden Wesen, die aus einer feurigen Wolke heraustreten, jedes von ihnen in der Gestalt eines Menschen, aber mit vier Gesichtern ausgestattet, vorne mit dem eines Menschen, rechts mit dem eines Löwen, links mit dem eines Ochsen, und am Rücken mit dem eines Adlers (Ezechiel 1, 4–16). Origenes und Hieronymus sehen in ihrer Deutung in den vier Gesichtern die Struktur der menschlichen Seele dargestellt. Die ersten drei (Ochse, Löwe, Mensch) entsprächen den drei Teilen des platonischen Seelenmodells (dem ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές und λογιστικόν),[29] der Adler wird mit dem Gewissen identifiziert. Und das Gewissen wird mit verschiedenen Namen und Kennzeichnungen bedacht. Hieronymus spricht von der *scintilla conscientiae* und meint, die „Griechen" würden sie συνείδησις nennen (im Codex Hrabanus Maurus u. a. steht dann, wohl aufgrund einer Verschreibung, συντήρησις bzw. συδήρησις), „diesen Funken des Gewissens, der nicht einmal im Herzen Kains verlöscht sei, nachdem er aus dem Paradies vertrieben war, und durch den wir erkennen, dass wir sündigen, wenn wir vom Vergnügen oder Zorn überwältigt und bisweilen selbst durch einen Schein von Vernunft in die Irre geführt werden. Sie meinen, dies sei, strenggenommen, der Adler, der mit den anderen drei sich nicht vermengt, sondern sie korrigiert, wenn sie in die Irre gehen, und den wir mitunter in den (sc. hl.) Schriften *spiritus* genannt lesen … Und doch haben wir den Eindruck, dass sogar dieses Gewissen bei manchen Menschen, die in ihren Vergehen weder Scham noch Scheu besitzen, stürzt und seine Stellung verliert."[30]

Hieronymus hat seine Interpretation in groben Zügen von Origenes übernommen. Beachtung verdienen allerdings die Unterschiede zwischen beiden, die nicht nur terminologischer Natur sein dürften. Im griechischen und lateinischen Text, der von Origenes' *Homilie* zur Stelle überliefert ist, wird der Adler mit *dem Geist* (spiritus/πνεῦμα), *der in der Seele des Menschen dieser vorsitzt und hilft* identifiziert.[31] Der griechische Katenen-Text, der möglicherweise auf Origenes selbst zurückgeht, betont, dass der *spiritus*, das πνεῦμα nicht vom ἡγεμονικόν

29 Platon, *Politeia*, 436b–441b.

30 *Sancti Hieronymi Presbyteri Commentariorum in Hezechielem Libri XIV* (ed. F. Glorie), CCSL, t. LXXV, I, 1, 6/8, pp. 11–12: „… quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam eiectus est de paradiso, non extinguitur, et uicti voluptatibus uel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus -, quam proprie aquilae deputant, non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem, quam in scripturis interdum uocari legimus spiritum … Et tamen hanc quoque ipsam conscientiam … cernimus praecipitari apud quosdam et suum locum amittere, qui ne pudorem quidem et uerecundiam habent in delictis …".

31 „spiritus praesidens animae ad auxiliandum" bzw. πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ τὸ βοηθοῦν τῇ ψυχῇ". Origenes, *In Ezechielem Homilia I,* 16, Migne, *Patrologia Graeca*, t. 13, 681 B.

getrennt in Ansatz gebracht werden sollte.[32] Demgegenüber spricht Hieronymus davon, dass das Gewissen „über den und außerhalb der drei (platonischen) Seelenteile (situiert) ist".[33]

Von der Seele als Pneuma und vom leitenden Prinzip der Seele als Hegemonikon zu sprechen ist stoische Praxis; das λογιστικόν ist Teil des platonischen Seelenmodells. Origenes neigt häufig zu einer Verbindung dieser Traditionen. Weder im Rahmen der platonischen noch der stoischen Seelenvorstellung macht es Sinn, ein herrschendes Prinzip als kritisch sich selbst beobachtende, prüfende und beurteilende Instanz neben und über die Vernunft zu setzen. Was unter Gewissen zu verstehen ist, muss sich mit den Begriffen der überkommenen philosophischen Seelenmodelle ausdrücken lassen. Das waren wohl Origenes' Bedenken. Solche Bedenken teilt Hieronymus offensichtlich nicht. Er stellt die Deutung der Ezechielvision explizit in den Zusammenhang des Sündenfalls, von dem auch die Vernunft des Menschen betroffen ist. Sie ist dem Schein unterworfen. Sie bedarf nach dem Sündenfall der integren Prüfungskraft einer ihr überlegenen Instanz, um der Gefahr der Selbsttäuschung entgegen zu wirken. Und selbst dieses adlerhafte Gewissen bleibt nicht bei allen Menschen an der Macht.

Aus der Kommentierung des von Petrus Lombardus nur angeführten, nicht diskutierten Hieronymustextes (und seiner Vorlage) ergeben sich alle Problemstellungen, die die mittelalterlichen Autoren beschäftigen: die Fragen der kategorialen und vermögenstheoretischen Zuordnung, die Fragen der Leistungen, der Irrtumsanfälligkeit und der Möglichkeit des Verstummens des Gewissens im Menschen.

5 Die Theorie des Gewissens bei Thomas von Aquin

Thomas von Aquin befasst sich in seinem Werk an drei Stellen thematisch konzentriert mit dem Gewissen: Im frühen *Sentenzenkommentar* (II, dist. 24, qu. 2, art. 3 und 4), in den *Quaestiones disputatae de veritate* (qu. 16 und 17) und in der späten *Summa theologiae* (p. I, qu. 79, art. 12 und 13). Auch die große Abhandlung über das Gesetz (S. theol. p. I–II, qu. 90 bis 108) ist einschlägig und der Sache nach zum adäquaten Verständnis heranzuziehen.

---

32 „καὶ τοῦτο νοούμενον οὐκ ἀσφαλές, ἕτερον δὲ τοῦτο τὸ πνεῦμα μὴ λεγέστω εἶναι παρὰ τὸ ἡγεμονικόν. Ebd. 681 D.

33 „quartumque ponunt quae super haec et extra haec tria est", a.a.O.

Thomas schließt seine Theorie des Gewissens an die theologische Diskussion an; er bringt in sie die aristotelische Analyse praktischer Vernunft ein; doch er verarbeitet auch wesentlich stoisches Gedankengut.[34]

Wie andere mittelalterliche Autoren auch behandelt er, im Anschluss an Petrus Lombardus und den Hieronymustext, unter den Titeln „synderesis" und „conscientia" zwei verschiedene Aspekte des Gewissens. Für Thomas ist *synderesis* oberstes praktisches Prinzipienwissen und *conscientia* der Akt der Anwendung dieses und anderen Wissens auf das eigene Handeln.

Menschliches Erkennen verwirklicht sich über zwei charakteristische Tätigkeiten, durch das *intelligere* und das *ratiocinari*. *Intelligere* meint den intuitiven Zugang oder Vollzug, das unmittelbare Erfassen einer einsehbaren Wahrheit, sei es über sinnliche, sei es über geistige Wahrnehmung. *Ratiocinari* meint das diskursive, das vermittelnde Verfahren des Fortschreitens von einem Eingesehenen über ein anderes Eingesehenes hin zu einer abschließenden Einsicht; es kennzeichnet den Menschen als erkennendes Sinnenwesen.[35] Die Pointe dieser Unterscheidung besteht in dem Gedanken, dass im Menschen alles diskursive Denken von intuitiv Gewusstem seinen Ausgang nimmt, von ihm begleitet wird und in intuitiv Gewusstes mündet, insofern wir das auf diskursivem Weg Gefundene wieder im Blick auf intuitiv Erfasstes beurteilen.

Menschliches Erkennen wird von Grundbegriffen und Grundsätzen geleitet, die nicht als Ergebnis von prozesshafter Forschung, Untersuchung und Schlussfolgerung gewusst werden, sondern die schon verstanden und gewusst sein müssen, wenn überhaupt ein sinnvoller Prozess des Erkennens, des Wissenserwerbs und der Wissensvermittlung in Gang kommen soll. Keine prozessuale Vernunfttätigkeit etwa ohne einen Begriff von Einheit und Vielheit, von Ganzem und Teil, von Grund und Folge, ohne ein implizites oder explizites Bewusstsein davon, dass ein und dasselbe in derselben Hinsicht nicht zugleich wahr und falsch sein kann. Thomas nennt solches vorgängige Wissen *naturaliter apprehensa* oder *per se nota,* von Natur aus Erfasstes oder durch sich selbst Bekanntes, weder durch vielfältige Erfahrung erworben oder über fachkundige Überlegung erzielt noch über göttliche Eingebung geschenkt, sondern eine vorgängige Habe,

---

34 Er kennt die stoische Philosophie in Vielem nur in groben, summarischen Zügen, vgl. dazu Verbeke ²1971. Vieles von ihr rezipiert er auf indirekte Weise (über Augustinus, Boethius, Nemesius und die lateinischen Übersetzungen griechischer Aristoteleskommentare). Seneca hat er wohl selbst gelesen (*De clementia, De ira, De beneficiis*). Mit Ciceros philosophischem Werk ist er über Augustinus, zum Teil aber wohl auch direkt vertraut. Auf dessen Werk *De officiis* greift er (insbesondere im Traktat über die Tugenden) häufig zurück. Die Annahme ist wohlbegründet, dass Thomas die Grundzüge der stoischen Oikeiosislehre gut gekannt hat.

35 Vgl. *S. theol.* I, qu. 79, a. 8 co.; *De veritate*, qu. 16, a. 1 co.

die menschlicher Geist besitzt, wo immer ein solcher vorhanden und über Leistungen identifizierbar ist.

Und solches soll nun sowohl für die theoretische, lediglich auf Erkenntnis ausgerichtete als auch für die praktische, auf die Bestimmung, Begründung und Beurteilung unseres Tuns gerichtete Vernunft gelten. Und der natürliche Habitus der Vernunft, der im Theoretischen *intellectus principiorum,* Prinzipieneinsicht heißt, soll im Praktischen mit dem Ausdruck „synderesis“ angesprochen sein. „Die ersten theoretischen Prinzipien, die uns von Natur eingegeben sind, gehören einem bestimmten Habitus an, der *intellectus principiorum* heißt … So gehören auch die praktischen Prinzipien, die uns von Natur eingegeben sind, einem besonderen natürlichen Habitus an, den wir Synderesis nennen.“[36] „Die Synderesis nennt man Gesetz unseres Geistes, insofern sie der Habitus ist, der die Vorschriften des natürlichen Gesetzes enthält, die die ersten Prinzipien menschlichen Handelns darstellen“.[37]

So ist all unser Erkennen grundgelegt durch die Unterscheidung von Sein und Nichtsein und das auf dieser Unterscheidung fußende Prinzip, dass es nicht möglich ist, in ein und derselben Hinsicht etwas zu bejahen und zu verneinen. Entsprechend ist all unser praktischer Vernunftbezug zu den Dingen geleitet von der Unterscheidung in gut und schlecht und von dem Bewusstsein und der Tendenz, dass es das Gute zu verfolgen, das Schlechte zu beseitigen und zu meiden gilt.[38] So wie der *intellectus principiorum* einem Subjekt den Horizont theoretischer Rationalität eröffnet, so eröffnet die *synderesis* ihm den Horizont praktischer Rationalität. Und insofern ein Mensch theoretisch und praktisch ‚normalsinnig‘ ist und dementsprechend überhaupt über Gedanken in Anspruch genommen werden kann, ist er bezüglich dieser Prinzipien irrtumsfrei.

Es ist in der Thomas-Forschung umstritten, ob die Synderesis auf diesen Grundsatz (sc. „Das Gute ist zu tun, das Schlechte ist zu meiden“) beschränkt ist und damit nur formal den Horizont praktischer Vernunft eröffnet oder ob sie auch (höchstgenerelle) inhaltliche Orientierungen enthält. Mir scheint, dass sich dieser

36 *S. theol.* I, qu. 79, a. 12 co.: Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita … pertinent … ad quendam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum … Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita … pertinent … ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim.“

37 *S. theol.* I-II, qu. 94, a. 1 ad 2: „dicendum quod synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum.“

38 Vgl. *S. theol.* I-II, qu. 94, a. 2 co.: „Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae.“

Streit eindeutig lösen lässt. Thomas redet im Plural von *principia*, die die Synderesis enthält.[39] Und er spricht in *De veritate* vom Prinzipienwissen der Synderesis in stoischer Metaphorik als einer naturgegebenen Pflanzstätte bzw. von natürlichen Samen der Handlungen und Wirkungen und meint damit einen mit unserer Natur gegebenen, in sich gegliederten Habitus im Sinn einer Erkenntnis, die dispositional zum Gebrauch bereit liegt, wenn man ihrer bedarf, die aber nur anhand sinnlicher Wahrnehmung und Empfindung, und zwar unmittelbar, ohne forschende Untersuchung und diskursives Denken zu aktualer Erkenntnis wird.[40]

Was die Aktualisierung der Prinzipienerkenntnis der Synderesis betrifft, so ist die Sinnlichkeit hier über Wahrnehmung und Selbstwahrnehmung und über die in ihr sich bekundenden natürlichen Neigungen vertreten.

Thomas vertritt mit Aristoteles,[41] insbesondere aber im Anschluss an die Stoa[42] die Theorie natürlicher Neigungen (*inclinationes naturales*) als grundlegender Maßgabe praktischer Orientierung.[43] Für den Menschen ist kennzeichnend, dass er aufgrund seiner Natur neben seinen animalischen Tendenzen der Selbst- und Arterhaltung eine Tendenz zu sprachlich vermittelter Gemeinschaft und eine besondere Form der Neugier, eine natürliche Neigung zur Erkenntnis der Welt in ihrer Vielfalt und Einheit (aus ihrem Grund) entwickelt, und dies verbunden mit einer Neigung, aufgrund von Erkenntnis sein Leben selbst zu führen. In diesen natürlichen Neigungen manifestiert sich für Thomas wie für die Stoa die vernünftige Ordnung der Natur, in der sich der Wille Gottes ausdrückt.[44] Und die Frage der *Summa theologiae* (I–II, qu. 94, a. 2 co), ob das natürliche Gesetz eine

---

39 Vgl. *S. theol.* I-II, qu. 94, a. 2 ad 2.

40 Vgl. *De veritate*, qu. 16 a. 1 resp.: „naturalis enim modus cognoscendi et proprius naturae angelicae est, ut veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu; humanae vero proprium est ut ad veritatem cognoscendam perveniat inquirendo et ab uno in aliud discurrendo. Unde anima humana, quantum ad id quo in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est naturae angelicae; ut scilicet aliquorum cognitionum subito et sine inquisitione habeat, quamvis quantum ad hoc inveniatur angelo inferior, quod in his veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo ... Unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum hoc quidem cognoscat quasi seminarium totius cognitionis sequentis; sicut et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quaedam naturalia semina praeexistunt. Oportet etiam hanc cognitionem habitualem esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse.

41 Über den aristotelischen Hintergrund der thomasischen Neigungslehre informiert Bormann 1999, S. 236 ff.

42 Vgl. hierzu ausführlicher die in Fn. 1 genannten Aufsätze.

43 S. theol. I-II, qu. 94, a. 3 co.: „Dictum est enim quod ad legem naturae pertinet omni illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam.

44 Vgl. auf stoischer Seite etwa Epiktet, *Diss.* II, 6, 9: „αὐτὸς γὰρ μ‘ὁ θεὸς ἐποίησεν τούτων ἐκλεκτικόν.“

oder mehrere Vorschriften enthält, wird eindeutig dahingehend beantwortet, dass die Ziele der natürlichen Neigungen dem Menschen die prinzipiellen Orientierungen für den Inhalt des praktischen Naturgesetzes (der *lex naturalis*) vorgeben. Denn die Vernunft des Menschen erfasst diese Ziele, wenn die Neigungen einmal erwacht und entwickelt sind, natürlich (*naturaliter*), d. h. ohne besondere Erfahrung und Bildung, sowie unmittelbar, intuitiv (*subito*), ohne Forschen und Überlegen, als etwas ihm Zugehöriges und Gutes, für das es zu sorgen gilt:[45] das eigene Leben, die eigene Nachkommenschaft, die engen und weiteren Angehörigen bis hin zur gesamten Menschheit, die Lebensgemeinschaft in ihrer sittlichen, rechtlichen, religiösen Dimension, die Welterkenntnis und das erkenntnisgeleitete Handeln.

Der zweite Teil der Gewissensdiskussion bei Thomas ist der Anwendung der Prinzipien gewidmet. Unter *conscientia* versteht er den Akt der Anwendung von eigenem Wissen bzw. eigener Kenntnis auf eigenes Tun.[46] Was bei der Behandlung der Synderesis noch in der Schwebe bleibt, wird in der definitionsartigen Formel für die *conscientia* hinreichend klar: Dass sich im Gewissen qua *conscientia* der Mensch ausschließlich auf sich selbst bezieht, mit seinem Bestand eigener Grundsätze, Kenntnisse und Meinungen auf sich selbst als Subjekt vergangener, gegenwärtiger und künftiger Handlungen, um sich selbst Handlungen zuzuschreiben und um die eigenen Handlungen und Vorhaben und über sie sich selbst zu prüfen und zu beurteilen.

Für einen modernen Leser überrascht die Weite des thomasischen Conscientia-Begriffs. Weit ist er dahingehend, dass er sowohl den Akt der forschenden, prüfenden, abwägenden, der reflektierenden und bestimmenden Anwendung unserer Kenntnisse und Überzeugungen auf unser Tun als auch das Ergebnis dieser Anwendung im reflexiven Bewusstsein in Form des „Gewissensspruchs" der Zurechnung und Nichtzurechnung, der Entdeckung und Verpflichtung, der Anklage und Entlastung bezeichnet. Thomas spricht vom Akt der *conscientia* sowohl im Blick auf die Anwendung des Wissens auf das, was wir tun, als auch im Blick auf all das, was aus dieser Anwendung folgt.[47] Und diese Konsequenz der Anwendung manifestiert sich nicht nur in einem konstatierenden, wertenden oder vorschreibenden Urteil. Wenn Thomas dieses Urteil in Begriffen des Grollens

45 *S. theol.* I-II, qu. 94, a. 2 co.: „omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda … Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae."

46 *S. theol.* I, qu. 79, a. 13 co.: „applicatio alicuius nostrae cognitionis, vel scientiae ad ea, quae agimus".

47 *S. theol.* I, qu. 79, a. 13 co.: „omnia haec quae consequuntur actualem applicationem scientiae ad ea quae agimus".

(*murmurare*), des Antreibens (*instigare*), des Bindens (*ligare*), des Anklagens (*accusare*), des Enschuldigens (*excusare*), des Vorwerfens (*reprehendere*) und Beißens (*remordere*) beschreibt, dann macht er damit deutlich, dass dieses auf sich selbst bezogene Urteil mehr oder weniger starke Gefühle und entsprechende Impulse einschließt bzw. unmittelbar nach sich zieht.

Conscientia umfasst zum zweiten nicht nur die Anwendung der Prinzipien der Synderesis; von der Anwendung jedes möglichen eigenen Wissens auf unser Tun ist die Rede.[48] Und unter *cognitio* bzw. *notitia* oder *scientia* ist nicht nur Wissen im strengen Sinn zu verstehen, d. h. Habitus oder Akte des Geistes, die Wahres beinhalten, sondern Wissen bzw. Erkenntnis in dem weiten Sinn, „in dem wir von allem, wovon wir Kenntnis haben, nach allgemeinem Sprachgebrauch sagen, wir wüssten es."[49] Damit ist von vornherein klar, dass Thomas mit der *conscientia* kein Wahrheitsprivileg verbindet; in der Zuschreibung, Bestimmung und Beurteilung eigenen Tuns sind wir irrtumsanfällig.

Weit ist dieser Gewissensbegriff schließlich auch insofern, als er im Ergebnis sowohl deskriptive als auch wertende Akte umfasst. Denn einmal geht es bei der Anwendung aller möglichen Kenntnisse auf eigenes Tun um ein Wissen darum, „ob ein Akt ist oder gewesen ist", und zum anderen um ein Wissen darum, „ob der Akt recht ist oder nicht".[50]

Der Text der *Summa* legt nahe, dass sich die erste Art der Anwendung (das *testificari*) lediglich auf die Bestimmung und die Selbstzuschreibung vergangener Handlungen oder Unterlassungen bezieht. Durch diese würden wir ins Gedächtnis zurückrufen und überdenken, dass wir etwas (Bestimmtes) getan oder nicht getan haben.[51] In diesem Sinn sage man vom Gewissen, dass es etwas bezeuge (*testificari*).[52] Der Text von *De veritate* macht jedoch klar, dass sich dieses *testificari* nicht nur auf unsere Vergangenheit, sondern auch auf die Gegenwart bezieht: das Gewissen also in der Funktion der Zeugenschaft und Zeugenaussage bezüglich dessen, ob bzw. dass wir gerade etwas tun und was das ist, was wir tun. Angesprochen und geprüft werden hier von reflexiven Erkenntnisakten (der *via testificandi)* vor allem das Gedächtnis (*memoria*), die Selbstwahrnehmung (*sensus, per quem hunc particularem actum quem nunc agimus, percipimus*)[53] und

---

48 *De veritate*, qu. 17, a. 1 co.: „sed nominat ipsum actum, qui est applicatio cuiuscumque habitus vel cuiuscumque notitiae ad aliquem actum particularem".

49 *De veritate*, qu. 17 a. 2 ad 2.

50 *De veritate*, qu. 17 a. 1 co.

51 *S. theol.* I, qu. 79 a. 13 co.

52 *S. theol.* I, qu. 79 a. 13 co.

53 *S. theol.* I, qu. 79 a. 1 co.

unsere Fähigkeit, nach deskriptiven und präskriptiven Ordnungsgesichtspunkten Handlungen zu bestimmen.

Thomas unterscheidet in seiner Handlungstheorie den inneren Akt (*actus interior*) vom äußeren (*actus exterior*), durch den wir auf der Basis des inneren in die physische und soziale Welt hineinwirken. Um selbst festzustellen und zu bezeugen, was das ist, was man gerade tut, muss der Blick sich richten auf die Motivation, auf die Absicht, auf das Wissen um die inneren und äußeren Umstände und die erwartbaren Folgen des Tuns. Dass die *conscientia* da nicht nur Evidentes und Zutreffendes ausmacht, liegt auch für Thomas auf der Hand.

Die zweite Art der Anwendung bezieht sich auf die Zukunft; sie ist ein Weg des Auffindens (*via inveniendi*); wir gehen von unseren Prinzipien und Kenntnissen aus, beziehen sie auf unsere Lebenssituation, forschen, prüfen, wägen ab und entdecken, dass etwas zu tun oder zu lassen ist. Am Ende dieses Weges wird vom Gewissen gesagt, es binde uns (*ligare*) bzw. es treibe uns an (*instigare*).

Die dritte Art der Anwendung ist der Weg des Urteilens (*via iudicandi)*; sie betrifft die Selbstbewertung unserer Vergangenheit. Durch sie beziehen wir das, was wir getan haben, auf unser praktisches Wissen und unsere Grundsätze zurück und beurteilen, ob das, was wir getan haben, gut oder schlecht war.[54] Hier ist im Ergebnis davon die Rede, dass das Gewissen entschuldigt (*excusare*) oder anklagt (*accusare*) bzw. beißt (*remordere*).

Da, wie in *De veritate*[55] betont wird, bei der reflexiven Prüfung des durch uns Geschehenen alle Habitus der praktischen Vernunft Anwendung finden, sei es zugleich, sei es getrennt, da das Getane vom Gewissen also auch nach Gesichtspunkten des angewandten Sachverstands, der Geschicklichkeit und Klugheit beurteilt wird, ist der Gewissenspruch des „gut oder schlecht getan/*bene vel non bene factum*“ nicht immer und nicht immer ausschließlich im moralischen Sinn zu verstehen. Auch dies ein Beleg für die Weite des thomasischen Gewissensbegriffs.

Damit schließt die Behandlung des Gewissens in der *Summa theologiae*. Auf die Problematik eines irrenden Gewissens, die er in *De veritate* in vier ausführlichen Artikeln diskutiert,[56] geht er hier nicht mehr ein. Es ist ihm selbstverständlich, dass menschlicher Geist in der Fortbestimmung von Grundsätzen zu bestimmteren Normen in die Irre gehen kann; selbstverständlich auch dies, dass wir im erwägenden und schlussfolgernden Denken ebenso wie in der Applikation, d. h. in der Anwendung eines Prinzips oder einer Norm auf einen konkreten Fall

54 *S. theol.* I, qu. 79 a. 13 co.
55 Qu. 17 a. 1 co.
56 *De veritate*, qu. 16 a. 2 und qu. 17 a. 2, a. 4 und a. 5.

auch und gerade im Blick auf eigenes Tun uns täuschen und Fehler machen können. Wir verfügen mit der *conscientia* über kein unfehlbares „Adlerauge". Dass auch ein irrendes Gewissen verpflichtet, dass man das tun muss, was einem die eigene praktische Vernunft zu tun gebietet, auch wenn es objektiv falsch sein mag, das hat Thomas, natürlich in Verbindung mit der Pflicht zur Gewissensbildung, in *De veritate* mit Nachdruck betont.[57] Auch dies scheint ihm nun ein Punkt geworden zu sein, den er nicht mehr eigens zu behandeln braucht.

Literatur

Blühdorn, Jürgen-Gerhard, Stichwort „Gewissen, I. Philosophisch", in: *Theologische Real-Enzyklopädie* (TRE), Bd. XIII, Berlin/New York 1984, 192 – 213.

Bormann, Franz-Josef, *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Stuttgart 1999.

Chadwick, Henry, *Betrachtungen über das Gewissen in der griechischen, jüdischen und christlichen Tradition* [= Vorträge, G 197, hrsg. von der Rhein.-Westf. Akademie der Wissenschaften], Opladen 1974.

Chadwick, Henry, Stichwort „Gewissen", in: *Reallexikon für Antike und Christentum* (RAC), Bd. 10, Stuttgart 1978, 1025 – 1107.

Diels, Hermann/Kranz, Walter, *Die Fragmente der Vorsokratiker* / von Hermann Diels, hrsg. von Walther Kranz, Bd. 2, Berlin [6]1952.

Dillon, John, *The Middle Platonists*, London 1977.

Forschner, Maximilian, „Das Auge des Adlers. Zur Diskussion des Gewissens im Mittelalter", in: Jens Kulenkampff/Thomas Spitzley (Hgg.), *Von der Antike bis zur Gegenwart. Erlanger Streifzüge durch die Geschichte der Philosophie*, Erlangen/Jena 2001, 25 – 43.

Forschner, Maximilian, „Stoische Oikeiosislehre und mittelalterliche Theorie des Gewissens", in: Jan Szaif/Matthias Lutz-Bachmann (Hgg.), *Was ist das für den Menschen Gute? – What is Good for a Human Being?*, Berlin 2004, 126 – 150.

Forschner, Maximilian, *Thomas von Aquin*, München 2006.

Forschner, Maximilian, „Der Beitrag der Stoa zur Bildung des philosophischen Gewissensbegriffs", in: Franz-Josef Bormann/Verena Wetzstein, *Gewissen. Dimensionen eines Grundbegriffs medizinischer Ethik*, Berlin/Boston 2014, 153 – 167.

Forschner, Maximilian, *Die Philosophie der Stoa. Logik, Physik und Ethik*, Darmstadt 2018.

Grimal, Pierre, *Seneca. Macht und Ohnmacht des Geistes*, Darmstadt 1978.

Hadot, Ilsetraut, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969.

Hadot, Pierre, *Die innere Burg. Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels*, Frankfurt a. M. 1997.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Ästhetik,* in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 12, hrsg. von Hermann Glockner, Stuttgart 1927.

57 Vgl. *De veritate*, qu. 17, a. 4 resp.: Quamvis igitur talis conscientia, quae est erronea, deponi possit; nihilominus tamen dum manet, obligatoria est, quia transgressor ipsius de necessitate peccatum incurrit.

Klauck, Hans-Josef, „‚Der Gott in Dir‘ (Ep. 41,1). Autonomie des Gewissens bei Seneca und Paulus“, in: ders., *Alte Welt und Neuer Glaube*, Göttingen 1994, 11–31.
Klauck, Hans-Josef, „Ein Richter im eigenen Innern. Das Gewissen bei Philon von Alexandrien“, in: ders., *Alte Welt und Neuer Glaube*, Göttingen 1994, 33–58.
Menge, Hermann, *Repetitorium der lateinischen Syntax und Stilistik*, bearbeitet von Andreas Thierfelder, Darmstadt [20]1993.
Nestle, Wilhelm, „Bemerkungen zu den Vorsokratikern und Sophisten“, in: *Philologus* 1908, 67: 531–581.
Potts, Timothy C., „Conscience“, in: Norman Kretzmann/Anthony Kenny/Jan Pinborg (Hgg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge u. a. 1982, 687–704.
Rabbow, Paul, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954.
Schmid, Wolfgang, „*Contritio* und ‚ultima linea rerum‘ in neuen epikureischen Texten“, in: *Rheinisches Museum* 1957, 100: 301–327.
Schönlein, Peter W., „Zur Entstehung eines Gewissensbegriffs bei Griechen und Römern“, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 1996, 112: 289–305.
Verbeke, Gérard, Saint Thomas et le Stoïcisme, in: Paul Wilpert (Hg.), *Antike und Orient im Mittelalter*, Berlin [2]1971, 48–68.
Zucker, Friedrich, „Syneidesis-Conscientia. Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewußtseins im griechischen und griechisch-römischen Altertum“, in: *Jenaer Akademische Reden* 1928, 6; sowie in: ders., *Semantica, Rhetorica, Ethica*, Berlin 1963, 96–117.

Laurent Thirouin

Péché et Infraction

Considérations sur la quatrième *Provinciale*

Abstract: This study focuses on Pascal's 4th Provinciale to show that behind the word «sin» lies a tension between two models, two moral and religious structures. The first one, that of the augustinians, has a medical acceptance, while the second one, that of the molinists, stays on the juridical side. The argument that Pascal and his friends had with the casuists, showing molinist tendencies, epitomizes the clash between these structuring conceptions. We spontaneously rush and associate «sin» and «infraction», but these two notions can only match in an imperfect and almost metaphorical way. What if sins were somehow radically different from infractions ? As long as it focuses on the religious, an inquiry in casuistry cannot forgo this interrogation.

Derrière l'idée de casuistique, il y a inévitablement celle de faute. Une science des cas n'a lieu d'être qu'en rapport avec l'éventualité d'un *mal agir.* Selon le cadre moral retenu, on intitulera ce mal agir : faute, péché, crime, délit, transgression… Mais cette notion première gouverne toute la suite de la réflexion. D'un point de vue strictement logique, le classement des conduites et leur évaluation morale reposent sur une conception de l'infraction. Or celle-ci reste souvent tacite. On peut – au XVIIe siècle en tout cas – s'interroger doctement sur le caractère peccamineux ou non d'une action, entrer dans la variété des circonstances et des mobiles, sans s'entendre véritablement sur la question préalable du péché. Peut-être faut-il voir là la source d'une gêne à l'endroit de la casuistique dans certains milieux spirituels.

Toute casuistique, certes, n'est pas relâchée. Le débat animé par Port-Royal contre les casuistes jésuites est censé laisser toute sa place à une étude des cas de conscience qui ne serait pas mue par le seul souci de l'accommodement. Quand on considère cependant le vocabulaire de Pierre Nicole, dans ses notes aux *Provinciales*, on a l'impression qu'une telle pondération n'est pas de saison. Sous la plume de Wendrock, le terme de *casuiste* suffit à indiquer l'intention laxiste. Dans la longue dissertation théologique sur la probabilité, les noms de *casuistes, probabilistes, jésuites* sont employés comme de parfaits équivalents[1].

---

1 Pascal 1699 (*Dissertation théologique sur la probabilité*), p. 153 – 415. Voir notamment : section I § XIII «Sommaire de la doctrine des jésuites et des *casuistes* sur la probabilité» ; section II § II

https://doi.org/10.1515/9783110624618-004

Le casuiste n'a pas besoin d'être qualifié pour faire l'objet de toute la réprobation du théologien.

Autrement dit, qu'elle soit ou non accommodante, la casuistique, en tant que telle, suscite une forme de défiance de la part de Pascal comme de son traducteur et annotateur. Pourquoi donc ? L'hypothèse que je voudrais soutenir ici est que cette discipline théologique relève d'une rationalité de type *juridique*, qui n'est pas parfaitement conciliable avec la conception *religieuse* du péché. Une manière de s'en convaincre est de considérer un texte où ce débat sous-jacent affleure avec une inhabituelle netteté – la 4e *Provinciale* de Pascal.

Cette lettre marque un tournant dans la série des dix-huit *Provinciales*. Elle est la première qui ne repose pas sur un malentendu : les termes du débat y sont explicites et partagés par les deux camps. La 1re *Provinciale* sur le «pouvoir prochain», la 2e sur la «grâce suffisante» révélaient des manipulations de langage. Ici, tout le monde s'entend sur le signifié et le référent de la *grâce actuelle*, qui fait le cœur du propos.

> Mon Père, ce mot de grâce actuelle me brouille ; je n'y suis pas accoutumé : si vous aviez la bonté de me dire la même chose sans vous servir de ce terme, vous m'obligeriez infiniment. Oui, dit le Père ; c'est-à-dire que vous voulez que je substitue la définition à la place du défini : cela ne change jamais le sens du discours ; je le veux bien. Nous soutenons donc, comme un principe indubitable, qu'une action ne peut être imputée à péché, si Dieu ne nous donne, avant que de la commettre, la connaissance du mal qui y est, et une inspiration qui nous excite à l'éviter[2].

Substituer la définition à la place du défini, comme le père jésuite accepte complaisamment de le faire, c'est se conformer au grand principe énoncé par Pascal dans l'opuscule *de l'Esprit géométrique*. Un tel accord dans le champ de la polémique mérite d'être souligné.

Autre point remarquable : pour la première fois, dans les petites lettres, la question est traitée sur le fond. La stratégie liminaire de Port-Royal était de montrer le caractère factice du conflit («nous pensions, vous et moi, qu'il était question d'examiner les plus grands principes de la grâce ; comme si elle n'est pas donnée à tous les hommes, ou bien si elle est efficace ; mais nous étions bien trompés[3]…»). La 3e *Provinciale* présentait une censure insignifiante contre Arnauld, qui ne règle aucune question théologique, et se contente de sa force

---

«Preuves de la fausseté du même principe des *casuistes* par l'Écriture et par les Pères» ; section VI § III «Que les *casuistes* n'ont pas plus d'autorité pour avoir beaucoup écrit…» et *passim* (je souligne). La traduction Joncoux, utilisée ici, est rigoureusement fidèle au latin de Nicole.

2 Pascal 2010, p. 169 (toutes les citations des *Provinciales* sont tirées de cette édition).

3 1re lettre, p. 119–120.

d'intimidation («Mais, après tout, ils ont pensé que c'était toujours beaucoup d'avoir une censure, [...] quoiqu'elle n'explique rien de ce qui pouvait être en dispute ; quoiqu'elle ne marque point en quoi consiste cette hérésie, et qu'on y parle peu, de crainte de se méprendre[4].») Dans la 4e *Provinciale,* il n'en va pas de même : ce sont deux systèmes qui s'affrontent, chacun doté de sa propre cohérence, et qui traduisent deux spiritualités incompatibles. Le lecteur est donc invité à une véritable confrontation.

Comme on l'a noté maintes fois, cette lettre joue le rôle d'une transition. Elle fait passer du propos théologique des premières *Provinciales* aux considérations strictement morales qui caractérisent les lettres cinq à dix. Mais si ce glissement thématique est sans nul doute le résultat d'un changement de stratégie de Port-Royal, d'un passage de la défense à l'attaque, il ne faudrait pas surestimer la rupture qu'il représente. D'une théorie de la grâce aux principes de la morale, le glissement est naturel, et suit une logique que le début de la 5e lettre énonce explicitement. En effet, le besoin qu'un homme pourrait avoir de la grâce dépend étroitement de l'idéal qui est le sien. *Quelle grâce ?* s'interrogeait-on d'abord. Plutôt que de prolonger stérilement la polémique, demandons-nous plutôt : *pour quelles actions ?*

> Allez donc, je vous prie, voir ces bons Pères, et je m'assure que vous remarquerez aisément, dans le relâchement de leur morale, la cause de leur doctrine touchant la grâce. Vous y verrez les vertus chrétiennes si inconnues et si dépourvues de la charité, qui en est l'âme et la vie ; vous y verrez tant de crimes palliés, et tant de désordres soufferts, que vous ne trouverez plus étrange qu'ils soutiennent que tous les hommes ont toujours assez de grâce pour vivre dans la piété de la manière qu'ils l'entendent. Comme leur morale est toute païenne, la nature suffit pour l'observer. Quand nous soutenons la nécessité de la grâce efficace, nous lui donnons d'autres vertus pour objet[5]...

Première attaque directe contre les jésuites, dont un représentant est pour la première fois mis en scène, la quatrième *Provinciale* marque ainsi un tournant dans la polémique. Son sujet exact est bien résumé dans le titre que Nicole donne à la lettre, dans l'édition latine : «De la grâce actuelle toujours présente et des péchés d'ignorance[6]». L'intitulé est très clair, et suffirait à écarter une fausse interprétation. C'est la *présence* (et même l'omniprésence) de la grâce actuelle qui est ici en débat, et non la notion elle-même, qui pour une fois fait consen-

4 3e lettre, p. 164.
5 5e lettre, p. 193.
6 Selon la traduction de Joncoux (Pascal 1699, p. 63). Texte latin : *De gratia actuali semper praesente, et peccatis ignorantiae* (les titres latins des lettres semblent apparaître dans la 4e édition de Wendrock, en 1665).

sus – contrairement aux analyses de certains critiques qui, emportés par la logique des premières lettres « théologiques », s'imaginent que la quatrième doit fonctionner de façon équivalente[7]. Mais la définition, avons-nous dit, ne soulève pas de difficulté. Qu'est-ce donc que la grâce *actuelle* ? Celle qui concerne l'*acte*, pris en lui-même, isolément[8]. Secours transitoire, elle se distingue notamment de la grâce *habituelle* (ou *sanctifiante*), qui touche les seuls baptisés, et demeure en eux comme effet du sacrement.

Pour la résumer très simplement, et d'un terme qui n'apparaît pas explicitement avant la fin de la lettre, mais que Nicole a raison de porter en titre, la question en débat est celle du *péché d'ignorance*[9] – de la possibilité même d'allier ces deux termes, péché et ignorance.

1 Les termes du débat dans la 4e *Provinciale*

Le parcours argumentatif que nous impose Pascal dans cette lettre opère un changement de perspective très déroutant pour un lecteur moderne. Il ébranle une position partagée, qui était en train de se mettre en place au XVIIe siècle, jusqu'à représenter pour nous aujourd'hui une quasi-évidence.

Reformulons la question. Peut-on imputer à quelqu'un un acte dont il ignorerait le caractère condamnable et dont il n'aurait pas, par ailleurs, le pouvoir de s'abstenir ? Il ne *sait* pas que c'est mauvais ; il ne *peut* pas agir autrement. La réponse spontanée d'un moderne est celle qu'expriment jésuites

---

7 Cfr. Duchêne 1985, p. 102–110. Mais même une étude aussi informée et élaborée que celle de Martine Pécharman (Pécharman 2008) tombe dans une confusion similaire, en parlant de « la thèse de la grâce actuelle », comme d'une élaboration théologique propre aux molinistes, et que Pascal chercherait à combattre.

8 Définition de Le Moyne, citée par Arnauld (*Apologie pour les Saints Pères*, 1651 in Arnauld 1964–1967, XVIII, p. 856) : « La grâce actuelle opérante n'est autre chose qu'un mouvement soudain et indélibéré de l'entendement et de la volonté, par lequel l'homme est excité au bien. » (« Gratia operans nihil est aliud quam subitus et indeliberatus motus intellectus et voluntatis quo homo exitatur ad bonum »).

9 « Ceux qui *pèchent par ignorance* ne font leur action que parce qu'ils la veulent faire, quoiqu'ils pèchent sans qu'ils veuillent pécher. Et ainsi *ce péché* même *d'ignorance* ne peut être commis que par la volonté de celui qui le commet… » (4e lettre, p. 184 – je souligne). Pascal traduit ici, en l'explicitant, un passage des *Retractationes* de saint Augustin : « Nam et qui nesciens peccavit, non incongruenter nolens peccasse dici potest, quamvis et ipse quod nesciens fecit, volens tamen fecit; ita nec ipsius esse potuit sine voluntate peccatum » (*Retractationes*, I, 15, n. 3).

et casuistes dans la lettre[10]. Le tour de force de Pascal sera de conduire progressivement le lecteur, de ce sentiment premier d'évidence à celui d'une incongruité. Car, considérés d'un certain point de vue, les principes qui nous semblaient d'abord incontestables se révèlent non seulement fragiles, mais même absurdes.

Il s'agit, dans cette lettre, du rapport entre la faute et les conditions permettant de s'en préserver, c'est-à-dire, en des termes religieux, du rapport entre le péché et la grâce. Les péchés sans grâce sont-ils imputables ? Pour entrer dans le vif du sujet, le plus simple est encore de suivre pas à pas les articulations du débat imaginé par Pascal. Nous tenterons ensuite d'en tirer quelques enseignements sur les catégories en jeu et sur les difficultés touchant à la nature du péché.

Peut-il exister un péché, sans la grâce de s'en abstenir ? La position du jésuite de la 4e *Provinciale* s'articule en trois thèses successives, chacune en retrait par rapport à la précédente, chacune donnant lieu à une objection nouvelle.

La première formulation [*thèse n° 1*] a le bénéfice de la netteté. Elle affirme sans réserve la nécessité d'une grâce actuelle pour imputer un acte à péché. Une série de conditions sont ainsi énumérées, faute desquelles une action ne saurait être qualifiée de péché. Le Père Alphonse Le Moyne, docteur de Sorbonne, et auteur d'un système composite[11], porte ces conditions au nombre de cinq, chacune d'entre elles étant indispensable :

> 1. D'une part, Dieu répand dans l'âme quelque amour qui la penche vers la chose commandée ; et de l'autre part, la concupiscence rebelle la sollicite au contraire. 2. Dieu lui inspire la connaissance de sa faiblesse. 3. Dieu lui inspire la connaissance du médecin qui la doit guérir. 4. Dieu lui inspire le désir de sa guérison. 5. Dieu lui inspire le désir de le prier et d'implorer son secours[12].

---

10 À titre d'illustration, citons ces lignes de R. Duchêne : « Replacé dans [son] contexte, le passage de Le Moyne détaille et systématise *ce qui peut apparaître comme une évidence* : Dieu, en tentant un juste, lui donne toujours en même temps un secours pour l'aider à surmonter la tentation » (Duchêne 1985, p. 104 – je souligne).

11 Voir Wendrock, 1re lettre, note 3 (Pascal 1699, p. 19 – 20) : « Auteur d'un nouveau système sur la grâce. Il distingue la grâce d'action d'avec celle de prière, et soutient que celle-ci n'est que suffisante, et que celle d'action est toujours efficace. » Arnauld a directement combattu A. Le Moyne dans le livre VIII de *L'Apologie pour les saints Pères* (Arnauld 1964 – 1967, XVIII, p. 856).

12 4e lettre, p. 172.

La citation, comme sa traduction, ont été fournies à Pascal par Antoine Arnauld[13]. Dans une formulation ultérieure[14], le processus vers le péché est même étendu à neuf préalables, dont le décompte est minutieusement effectué par Le Moyne. Mais que les conditions soient au nombre de cinq ou de neuf, ce qui importe ici c'est l'existence d'un protocole antécédent, complexe et détaillé, qui encadre de façon stricte l'imputabilité. «Pour faire qu'une action soit *péché*», énonce le jésuite de Pascal, dans le texte de la quatrième *Provinciale*[15]. Le latin de Le Moyne est ici très précis : «Non enim committitur peccatum, saltem proprie dictum et imputabile ad culpam, sine libero voluntatis consensu[16].» Il s'agit donc de faire la différence entre un péché au sens général et un péché *proprement dit*, le seul qui permette imputation. Ce péché «proprement dit» implique transgression, donc participation explicite de la volonté, «consentement» (voluntatis consensus). La grâce définie ici par Le Moyne est ainsi celle qui requiert la volonté, lui donne l'inspiration de prier[17]. Dans les cinq préalables du docteur de Sorbonne, on notera que les 2e et 3e concernent la connaissance (connaissance de la faiblesse, connaissance du médecin), tandis que les 4e et 5e concernent le désir, ou la volonté (désir de guérir, désir de prier). C'est cette conjonction de connaissance et de désir qu'il appartient à la grâce actuelle d'assurer.

Cette première formulation de la thèse rencontre une objection immédiate. Avec de telles prémisses, tous les pécheurs impies sont innocents – c'est-à-dire tous ceux qui ont péché sans avoir pu recourir à cette grâce préalable, sans disposer de la connaissance et des désirs requis. L'objection présente un premier aspect quantitatif : c'est exonérer du péché une grande partie de l'humanité. Mais est-ce si grave ? D'un point de vue strictement athée, l'obstination des jansénistes à maintenir le plus grand nombre sous la coupe du péché marque une forme d'animosité déplaisante. Évoquant les débats autour de la question connexe du péché philosophique, Sainte-Beuve déploie ainsi dans son *Port-Royal* une ironie aussi prévisible qu'efficace : «C'est là une maxime horrible, *et*

---

13 *Apologie pour les saints Pères* (Arnauld 1964–1967, XVIII, p. 849).
14 *Apologie pour les saints Pères* (Arnauld 1964–1967, XVIII, p. 855).
15 4e lettre, p. 172 (c'est l'auteur qui souligne).
16 Cité par Arnauld, *Apologie pour les saints Pères*, (Arnauld 1964–1967, XVIII, p. 848, traduction : «On ne peut commettre aucun péché, du moins au sens propre de péché imputable, sans un libre consentement de la volonté.»)
17 C'est pourquoi, dans les termes de Le Moyne, elle peut être aussi bien dite grâce de prière, ou grâce suffisante. Elle précède et suscite une grâce d'action, qui est la seule efficace, que Le Moyne dit aussi *médicinale*.

qui sauverait l'Enfer aux trois quarts des méchants[18]. » Mais l'objection possède un aspect plus théologique. Le système de Le Moyne revient à réserver la possibilité du péché aux seuls chrétiens et à tenir la thèse, inacceptable, que les incroyants sont, par leur incroyance même, protégés de tout péché imputable. Il y aurait comme une sorte de privilège de l'incroyance, auquel nul chrétien ne saurait consentir. Le jésuite de notre *Provinciale* est donc forcé de compléter sa thèse et de lui donner une nouvelle formulation [*thèse n°2*] : le péché, certes, ne peut se concevoir en l'absence d'une grâce actuelle pour l'éviter, mais *tous les hommes (et donc les impies) reçoivent cette grâce.*

> Afin que vous entendiez comment nous sauvons ces inconvénients, sachez que nous disons bien que ces impies dont vous parlez seraient sans péché s'ils n'avaient jamais eu de pensées de se convertir, ni de désirs de se donner à Dieu. Mais nous soutenons qu'ils en ont tous, et que Dieu n'a jamais laissé pécher un homme sans lui donner auparavant la vue du mal qu'il va faire, et le désir, ou d'éviter le péché, ou au moins d'implorer son assistance pour le pouvoir éviter : et il n'y a que les Jansénistes qui disent le contraire[19].

Une grâce actuelle serait ainsi dispensée à tous les hommes, par laquelle ils auraient pour chaque acte une connaissance et un désir les dissuadant du péché. Cette nouvelle formulation de la thèse suscite aussitôt chez Pascal une cascade d'objections, fondées sur trois instances : 1/l'expérience des faits ; 2/les philosophes de l'Antiquité ; 3/l'Écriture Sainte.

Le premier temps de l'objection est anthropologique, et pour ainsi dire expérimental. Si la grâce actuelle se traduit par une forme de *réticence* devant le péché, le *sentiment* d'une infraction et d'une atteinte à l'ordre de Dieu, il est exclu que cette appréhension reste de l'ordre de l'inconscient. Chacun, quelle que soit son appartenance religieuse, doit percevoir sous une forme ou une autre cette mise en garde de sa conscience. C'est un point sur lequel revient Nicole dans l'une de ses notes à la 4e *Provinciale*, qu'il consacre à la « réfutation de l'invention des prétendues pensées non aperçues[20] ». À celui qui ne ressent en aucune sorte l'appel de la grâce au fond de sa conscience, on ne peut répondre, comme le fera bientôt *l'Apologie des Casuistes*, qu'il s'agit de pensées imperceptibles. Le Père Bauny d'ailleurs, principale autorité jésuite de la 4e *Provinciale*, ne saurait se satisfaire d'un tel accommodement. Le sentiment de la grâce

18 Sainte-Beuve 1955, t. III, p. 414 (je souligne).
19 4e lettre, p. 174.
20 2e note à la 4e *Provinciale* (Pascal 1699, p. 89–99).

est pour lui présent en tout homme. «Il veut que l'âme y fasse *attention*, ou pour me servir de ses termes, qu'elle y fasse *réflexion*[21]».

L'incohérence de la thèse n° 2 apparaît ainsi sans effort au simple observateur. Elle consiste en effet à postuler que «ceux qui sont plongés dans l'avarice, dans l'impudicité, dans les blasphèmes, dans le duel, dans la vengeance, dans les vols, dans les sacrilèges, [ont] véritablement le désir d'embrasser la chasteté, l'humilité, et les autres vertus chrétiennes[22].» Pascal synthétise ici un long raisonnement d'Arnauld, pour mettre en relief l'absurdité logique autant qu'existentielle de cette prétention.

> Et enfin comment s'imaginer que les idolâtres et les athées aient dans toutes les tentations qui les portent au péché, c'est-à-dire une infinité de fois en leur vie, le désir de prier le vrai Dieu, qu'ils ignorent, de leur donner les vraies vertus qu'ils ne connaissent pas[23] ?

Par rapport à Arnauld, dont il reprend la démonstration, mais en la condensant à l'extrême, Pascal met l'accent sur l'expérience individuelle – ce sentiment intérieur de la grâce prévenante, dont le théologien affirme l'existence à l'athée ou au libertin, alors que ceux-ci éprouvent parfaitement la fausseté psychologique de cette assertion.

À cette expérience individuelle, dont chacun peut faire la vérification, s'ajoutent les protestations explicites des philosophes de l'Antiquité, et particulièrement des épicuriens, qui récusent a priori tout bien agir qui dépendrait d'une aide et qui ne pourrait pas ainsi être intégralement porté au crédit du sujet. Leur conception même de la vertu exclut toute demande d'assistance. Restent enfin les attestations de l'Écriture Sainte, laquelle multiplie les allusions aux conséquences désastreuses de l'ignorance. Le janséniste de la 4e *Provinciale* dresse un copieux catalogue scripturaire, qui culmine sur les paroles du Christ en croix : «Père, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font.» S'il y a sur le Calvaire matière à pardonner, c'est que l'ignorance des bourreaux les a conduits à pécher, qu'elle est même la cause principale de leur péché. Que l'on se réfère donc à la Bible, à la philosophie antique ou à sa propre expérience, la nécessité s'impose de faire place à un péché d'ignorance, fondé 1/sur une méconnaissance du bien et 2/une inappétence à celui-ci.

Devant un tel afflux d'arguments, le bon Père de la lettre doit se résoudre à reformuler à nouveau sa thèse, et en proposer une troisième version – un «au

---

21 2e note à la 4e *Provinciale* (Pascal 1699, p. 92, c'est l'auteur qui souligne).
22 4e lettre, p. 175.
23 4e lettre, p. 176.

moins», qui constitue sa dernière dérobade et l'énoncé ultime sur la disponibilité de la grâce actuelle.

> Au moins vous ne nierez pas que les justes ne pèchent jamais sans que Dieu leur donne[24]...

La grâce actuelle n'est peut-être pas assurée à tout homme, mais il faudrait convenir qu'elle ne saurait faire défaut au chrétien, et plus généralement au juste. Si un éventuel péché peut leur être reproché, c'est bien parce qu'ils disposent d'une assistance spéciale – la grâce – leur garantissant pour chaque acte un minimum de connaissance et d'incitation. Il faut donc restreindre aux seuls justes le secours de la grâce actuelle [*thèse n° 3*]. La portée de la thèse est certes bien moindre. L'essentiel, aux yeux du jésuite, subsiste cependant : la connexion est maintenue entre grâce et péché quand il s'agit d'apprécier un acte.

Mais une troisième objection vient aussitôt ébranler cette troisième tentative de lier la grâce à la définition du péché. S'il arrive que l'on pèche en toute ignorance, et s'il arrive que les justes pèchent, c'est spécialement chez les justes que l'ignorance est cause du péché. L'exemple du juste, sous les formes variées que présente la 4e *Provinciale*, est la meilleure preuve que péché et ignorance ne sont pas incompatibles. En fait, les deux cas successivement envisagés, celui des impies et des justes, se complètent.

> Concevez donc, mon Père, que les exemples et des justes et des pécheurs renversent également cette nécessité que vous supposez pour pécher, de connaître le mal et d'aimer la vertu contraire, puisque la passion que les impies ont pour les vices témoigne assez qu'ils n'ont aucun désir pour la vertu ; et que l'amour que les justes ont pour la vertu témoigne hautement qu'ils n'ont pas toujours la connaissance des péchés qu'ils commettent chaque jour, selon l'Écriture[25].

Impies et justes fournissent respectivement l'exemple de ceux qui pèchent faute de vouloir (les premiers) et de ceux qui pèchent faute de savoir (les seconds) : ils démontrent donc la possibilité d'un péché en l'absence même des conditions d'imputabilité fixées par le jésuite – une information minimale, une incitation suffisante.

La lettre s'achève sur un dernier débat autour de la définition aristotélicienne d'une action volontaire, qui suscite une dernière distinction : entre l'ignorance du fait et l'ignorance du droit. Cet ultime recours à Aristote tourne à la confusion du jésuite et rend surtout manifeste la hiérarchie des autorités qui

24 4e lettre, p. 178.
25 4e lettre, p. 180.

président à son système. «Le Père me parut surpris, et plus encore du passage d'Aristote, que de celui de saint Augustin[26].»

De reformulation en reformulation, d'objection en objection, Pascal est ainsi parvenu dans cette 4[e] *Provinciale* à ruiner de fond en comble une proposition initiale qui paraissait conforme à la justice et au bon sens, et à fonder corrélativement la notion de péché d'ignorance. Mais l'essentiel n'est peut-être pas là. Il réside dans l'inversion ahurissante à laquelle se livre le porte-parole des jésuites. Selon ses propos, il apparaît en effet de plus en plus nettement au fil de la lettre que l'effet *objectif* de la grâce, serait d'autoriser la punition. Sans la grâce, faute de connaissance et faute de puissance, l'homme ne peut se voir reprocher ses errements. Il devient responsable, et digne donc de punition, si et seulement si il a bénéficié d'une grâce. Le jésuite Annat ainsi, dans sa polémique avec Arnauld évoquée au début de la lettre[27], accepte que la grâce actuelle vienne à manquer à l'homme, et que dans ce cas-là il ne puisse aimer Dieu ni exercer des actes de foi. «Dieu ne donne pas toujours la grâce pour aimer Dieu et pour croire en lui[28].» Mais ce que ne peut accepter le jésuite, c'est l'idée qu'un acte soit tenu à péché sans avoir bénéficié d'une grâce antécédente qui le rendait évitable. Il formule donc l'alternative suivante : soit une omission ou une commission ne sont pas peccamineuses, soit elles ont reçu l'aide d'une grâce.

La grâce, moyen du salut procuré par le sacrifice du Christ, est devenue la condition indispensable de la damnation. C'est ce que fait d'ailleurs remarquer Arnauld dans un passage de l'*Apologie pour les saints Pères* où il s'en prend à la notion de grâce suffisante :

> Il n'est point nécessaire d'avoir recours à une grâce imaginaire [...], à une grâce, qui, selon la plupart de ceux qui l'admettent, n'est propre qu'à damner, et non point à sauver les hommes...[29]

Une grâce propre à damner ! Cette inversion radicale de la grâce est la conséquence d'un changement de logique, d'un passage subreptice du théologique au juridique. Là est sans nul doute la source profonde du différend mis en scène dans la 4[e] *Provinciale*. Là est la question centrale qu'il convient d'aborder directement.

26 4e lettre, p. 184.
27 Annat 1656. Sur cet occasionnel, et sa double édition, voir Jouslin 2007, p. 57–58.
28 Annat 1656, p. 34.
29 Arnauld 1964–1967, XVIII, p. 584–585.

2 La logique juridique

Est du ressort du *pénal* tout ce qui est passible d'une *peine*[30] : il y a donc en apparence une relation étroite entre la théologie du péché et le droit pénal. Les théologiens parlent en permanence des peines du péché, et par excellence, du premier d'entre eux, le péché originel. Saint Augustin lui-même – nous y reviendrons – distingue entre le péché proprement dit, et celui qui est d'abord une peine du péché[31]. Mais si le péché est envisageable selon les catégories et les principes du droit pénal, des difficultés surgissent aussitôt, rendant une telle assimilation problématique. La chose est évidente à l'endroit du premier de tous les péchés, selon le christianisme.

La faute originelle, qui joue un si grand rôle dans la théologie augustinienne, est un monstre juridique. Elle heurte une conception spontanée de la justice. Si tout péché actuel est une sorte de réitération du péché originel, qui en donnerait, pour ainsi dire, la formule authentique, on admettra facilement que la catégorie du péché nourrit avec le droit des rapports problématiques.

Dans les *Pensées*, Pascal ne cherche pas à en masquer le caractère révoltant : « Le péché originel est folie devant les hommes », admet-il sans détour[32]. Mais ce « défaut de raison », qu'il reconnaît et même revendique (« on le donne pour tel »), est la marque même de sa validité. Le péché originel est vraiment la clef anthropologique, ce sans quoi on ne peut rien comprendre à l'homme (« Tout son état dépend de ce point imperceptible ») – d'autant plus remarquable que ce ne peut être une hypothèse forgée par l'homme :

> Et comment s'en fût-il aperçu par sa raison, puisque c'est une chose contre sa raison et que sa raison, bien loin de l'inventer par ses voies, s'en éloigne quand on le lui présente[33].

Le grand fragment de la liasse « Contrariétés » souligne la double atteinte – à la logique et à la justice – dans cette idée d'un péché transmis de génération en génération :

---

30 Rappelons-le : le droit pénal est le droit des punitions. On ne confondra pas la *punition* (qui peut-être pécuniaire) et le *dédommagement*, qu'on obtient selon les dispositions du droit civil. La peine ne peut être infligée que par l'État.

31 Par exemple Augustin, *Opus imperfectum*, I, n. 47. C'est un point sur lequel s'étend Jansénius. Voir Jansénius 1640, « De statu naturae lapsae », t. II, cap. XXII, p. 651.

32 Sel. 574.

33 Sel. 574.

> Cet écoulement ne nous paraît pas seulement *impossible*, il nous semble même très *injuste*. Car qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté pour un péché où il paraît avoir si peu de part qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être. Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine[34].

La faute *originelle* s'oppose à la faute *personnelle*[35]. Elle est une faute partagée entre tous les hommes, du fait de leur commune appartenance à l'humanité. Or la responsabilité pénale est essentiellement individuelle : l'idée de responsabilité collective est fermement écartée en droit pénal. « Nul n'est responsable pénalement que de son propre fait. », énonce l'article 121–1 du nouveau code pénal français de 1992 (qui remplace le code Napoléon de 1810), formulant un principe qui régissait le droit antérieur, de façon plus implicite. Le droit *civil* français admet des formes de responsabilité autres que personnelles – responsabilité du fait des choses et du fait d'autrui[36]. Mais le droit civil se préoccupe de réparations, et non de peines. En droit pénal, la responsabilité pénale est exclusivement du fait personnel[37].

Mais outre son caractère non personnel, la faute originelle heurte les préceptes de la justice humaine sur un second point essentiel, corollaire du précédent : son absence d'intentionnalité. Le bébé qui vient de naître ne saurait vouloir le péché dont il est réputé porteur. Cet autre principe fait la matière d'une des premières dispositions générales du nouveau code pénal : *Il n'y a point de crime ou de délit sans intention de le commettre* (article 121–3, alinéa 1).

Sur ce point précis, saint Augustin ne saurait entrer en désaccord. C'est le caractère pleinement volontaire de la faute originelle qui, à ses yeux, la constitue en tant que péché. Il ne devrait donc pas y avoir de difficulté, bien au contraire. Cette question constitue un lieu d'opposition majeure de saint Au-

---

34 Sel. 164 (je souligne).

35 L'opposition la plus reçue est originel/actuel : « Le péché *originel* est effacé par le Baptême, l'actuel, par la Pénitence » (*Dictionnaire Furetière*, s.v. originel). « Il se dit en différentes phrases, et par différents rapports. Une chaleur actuelle, par opposition à une chaleur virtuelle ou potentielle. Une intention actuelle, par opposition à intention virtuelle. Grâce actuelle, par opposition à grâce habituelle. Et péché actuel, par opposition à péché originel » (*Dictionnaire de l'Académie* 1694, s.v. actuel).

36 « On est responsable non seulement du dommage que l'on cause par son propre fait, mais encore de celui qui est causé par le fait des personnes dont on doit répondre, ou des choses que l'on a sous sa garde » (art. 1242, nouveau du code civil).

37 Même si, depuis 1994, la notion de personne est reçue dans toute son ampleur – personnes physiques comme morales – et qu'il existe dans le droit français un nouveau principe (controversé au demeurant) de responsabilité pénale des personnes morales.

gustin avec les manichéens. Contre ces derniers, il tient que le péché originel ne correspond pas à une *nature* mauvaise, mais se réduit exclusivement à une *volonté* mauvaise. Qu'il ait une dimension héréditaire ne doit pas le faire assimiler à une nature peccamineuse : c'est la volonté de mal faire, qui s'est transmise à la descendance. L'incrimination n'est pas modifiée par ce qui n'est qu'une caractérisation adventice et concerne seulement le mode d'inscription : originel/personnel. Il reste que cet «héritage de la volonté» est difficilement recevable dans une logique juridique.

Le caractère intentionnel de la faute, et sa nature personnelle sont les deux caractères essentiels de l'imputabilité pénale. Il ne peut y avoir de responsabilité pénale collective, ou du fait d'autrui. Ces deux caractères heurtent directement la notion de péché originel – d'où l'incontestable malaise que cet article de foi suscite aujourd'hui, y compris dans un cadre catholique.

Au fil du temps s'est élaborée une doctrine du droit donnant toute sa place à l'*élément moral* de l'infraction. Vers le milieu de la Renaissance, on voit apparaître une succession de traités de droit s'attachant à définir la responsabilité pénale. Une date importante, dans le domaine français, est sans nul doute le *De poenis temperandis*[38] (*Traité de la modération des peines*), paru en 1559, un an après la mort de son auteur, André Tiraqueau (1488 – 1558). Celui-ci, conseiller au Parlement de Paris, humaniste ami de Rabelais, fut surnommé par Théodore de Bèze le «Varron de son siècle». Un des premiers représentants de l'humanisme juridique, Tiraqueau cite encore largement Bartole, mais il complète le Digeste, les Décrétales et toutes les sources du droit, par d'amples références à la philosophie et à la rhétorique de l'Antiquité (Aristote, Cicéron, Pline…). Son *Traité de la modération des peines* marque la naissance des circonstances atténuantes (excuse de minorité, de féminité, imprudence, ignorance…). Premier grand traité moderne de responsabilité pénale, il inspirera les développements des grands criminalistes de la Renaissance, Julius Clarus et Prosper Farinacius[39]. À travers ce type de préoccupations, la rationalité juridique se détache progressivement de la rationalité théologique, telle que l'incarnait éminemment saint Augustin.

Cette opposition entre le théologique et le juridique ne doit certes pas être forcée, dans la mesure où la théorisation juridique de la responsabilité pénale est elle-même tributaire, originellement, des élaborations théologiques. «La théologie fut bien une source du droit pénal[40].» Saint Thomas et la Ia-IIae de la

38 Tiraqueau 1559.
39 Voir Tiraqueau 1986, p. 5.
40 M. Villey, cité par Tiraqueau 1986, p. 11.

Somme théologique sont particulièrement sollicités par Tiraqueau. Les citations de la Bible abondent, et constituent sous sa plume des autorités irréfragables[41]. Le *for interne* (celui de la conscience ou du confessionnal) et le *for externe* (celui des tribunaux) sont conçus comme correspondants, et le péché, comme une dénomination religieuse du délit. Mais après avoir nourri la réflexion juridique, il n'est pas impossible que les catégories théologiques aient souffert d'une sorte de contrecoup, de contamination symétrique. La période des *Provinciales*, et la lutte autour de la casuistique sont sans doute des témoins de cette promotion indue du juridique. Elle n'est pas au demeurant l'apanage des casuistes – et encore moins des nouveaux casuistes relâchés, qui sont la cible des *Provinciales*. Mais ces derniers assument et systématisent une forme juridique de raisonnement[42] – d'où la vigueur du débat autour de la casuistique. Tiraqueau lui-même, qui n'est pas à proprement parler laxiste (il avait même prévu des développements sur les circonstances aggravantes), a contribué par son ouvrage à un allégement des peines.

Pour le juriste moderne, une infraction s'apprécie au regard de trois composantes : l'élément légal, l'élément matériel et l'élément moral, lequel entend connaître l'état d'esprit de l'agent au moment de la commission de l'infraction. Il faut que celui-ci ait conscience de transgresser un interdit, c'est-à-dire qu'il porte un jugement de valeur sur sa conduite. Il doit donc exister chez lui une *culpabilité* et une *imputabilité*, qui forment les deux points de l'élément moral. La culpabilité concerne la détermination de la faute pénale par l'examen de l'intention coupable de l'auteur de l'infraction. Elle considère le rapport entre le sujet et sa conduite, étant entendu que par lui-même, l'acte ayant causé dommage ne suffit pas à constituer l'infraction. L'imputabilité est un état, une qualification du sujet lui-même, qui le rendent susceptible d'une peine (intelligence, discernement, libre-arbitre). Culpabilité et imputabilité sont les deux éléments requis pour qu'il y ait responsabilité pénale, laquelle correspond ainsi à la conscience qu'a l'agent du caractère illicite de son acte avec la volonté d'agir malgré l'existence de l'interdit pénal.

Ce que les juristes désignent sous le terme d'*élément matériel* ne saurait donc suffire à établir la responsabilité pénale. On est frappé de trouver la même notion chez Alphonse Le Moyne, le docteur de Sorbonne que nous avons rencontré dans la 4e *Provinciale*, et qui distingue ce qu'il appelle « les péchés ma-

---

41 Par exemple, dans la cause 11, consacrée à l'erreur et à l'ignorance, le verset de *Jean* III, 30 (« Quiconque fait le mal hait la lumière. ») sert d'argument pour définir une présomption de culpabilité.

42 Sur l'affinité entre casuistes et juristes dans *l'Apologie des casuistes* du P. Pirot, voir les analyses de Jouslin 2007, p. 693.

tériels[43]» de ceux qui sont réellement imputables à péché. Dans cette stricte distinction de l'acte en tant que tel et de sa qualification religieuse, on s'avance sur la voie de ce qui sera intitulé, quelques décennies plus tard, péché philosophique, un mal agir qui ne concerne pas Dieu.

L'approche juridique se résume dans la notion de *dol* criminel. Le dol désigne en droit pénal : 1/la volonté de commettre une infraction ; 2/en ayant connaissance de son caractère prohibé par la loi. Connaissance et volonté constituent le dol *général*, qu'on pourrait définir comme la volonté de mal faire. À ce dol *général*, s'ajoutera pour certaines infractions un dol *spécial*, qui enregistre la possibilité d'une différence entre volonté et intention. Car l'exercice authentique de la volonté n'implique pas nécessairement l'acte dans toutes les caractéristiques qu'il peut revêtir. Le dol spécial est ainsi la volonté de parvenir à un résultat déterminé[44]. Que volonté et intention doivent ici être distinguées, c'est ce qui apparaît dans le dol *éventuel*, qui désigne une sorte de pari (je me conduis d'une manière que je sais risquée pour mon entourage) : le comportement est de toute évidence volontaire, sans que les dommages qu'il entraîne puissent être qualifiés d'intentionnels. Mais une infraction, même non intentionnelle, suppose que son auteur ait agi avec intelligence et volonté. Tout l'édifice théorique repose bien ici sur un examen attentif et scrupuleux de la volonté de l'inculpé, pour en caractériser la nature exacte, et la consistance réelle.

Après ce nécessaire rappel, inévitablement schématique, des catégories du droit, le rapprochement avec la quatrième *Provinciale* ne peut manquer de se faire. Il est ainsi remarquable que connaissance et volonté, dont on a vu qu'elles formaient les deux constituants du dol, sont précisément ce qu'est censée assurer la grâce actuelle, telle que la définit le jésuite de Pascal :

> Une action ne peut être imputée à péché, si Dieu ne nous donne, avant que de la commettre, la connaissance du mal[45] qui y est, et une inspiration qui nous excite à l'éviter[46].

43 «Les plus grands crimes que les hommes aient commis, et qu'ils commettent tous les jours, ne sont que des *péchés matériels*, et que Dieu ne peut pas imputer à péché.» (cité par Arnauld 1964–1967, XVIII, p. 858 – je souligne).

44 Au contraire du dol *indéterminé* : vouloir l'acte, mais pas le résultat qu'il a entraîné. Par exemple, le meurtre requiert une intention de tuer : c'est le dol spécial. En son absence, il s'agirait de violences ayant entraîné la mort sans intention de la donner.

45 On parlera d'une advertance actuelle au mal (l'inadvertance ne devant pas être confondue avec l'ignorance). L'advertance est la conscience du mal qu'il y a dans l'acte que je m'apprête à accomplir.

46 4e lettre, p. 169.

La connaissance préalable du mal est la première condition. Le deuxième point, la *pensée d'éviter*, est ce qui atteste la mise en place d'une alternative, et donc le caractère volontaire de l'acte. Le Père Bauny, dont la *Somme des péchés* (1634) est la cible jésuite essentielle de la 4e *Provinciale*, considère le péché comme un «passer outre» :

> Pour pécher et se rendre coupable devant Dieu, il faut savoir que la chose qu'on veut faire ne vaut rien, ou au moins en douter, craindre, ou bien juger que Dieu ne prend plaisir à l'action à laquelle on s'occupe, qu'il la défend, et nonobstant la faire, franchir le saut et *passer outre*[47].

Faute de ce *passer outre* explicite, l'acte incriminé ne peut être tenu pour un péché. Les termes de Bauny, dans cette citation de Pascal, annoncent les catégories futures du droit pénal, comme autant de conditions d'imputabilité. Le jésuite établit une succession d'attitudes : 1/ savoir (une connaissance concernant l'acte) ; 2/ craindre (une connaissance relative à la «victime» – ici : Dieu) ; 3/ enfreindre. La logique sous-jacente apparaît de façon très explicite dans la suite du même passage de Bauny, que Pascal cite à la fin de la lettre :

> Car pas une action n'est imputée à l'homme à blâme, si elle n'est volontaire, et pour être telle, il faut qu'elle procède d'homme qui voit, qui sache, qui pénètre ce qu'il y a de bien et de mal en elle ; voluntarium (dit-on communément avec le philosophe) est quod fit a principio cognoscente singula, in quibus est actio[48].

La question de l'imputabilité d'ailleurs, qui sous-tend tout le débat de la 4e *Provinciale*, nous installe dans une logique de la responsabilité, de nature juridique, plus que théologique : elle permet de distinguer le caractère intrinsèquement fautif de l'acte, des conséquences pénales qu'il est susceptible d'entraîner pour son auteur. Autrement dit, elle établit une distinction entre la faute elle-même et la culpabilité.

47 4e lettre, p. 170 (je souligne).

48 4e lettre, p. 181. Je restitue la formulation exacte du P. Bauny (Bauny 1646, p. 594), légèrement transformée par Pascal. À l'inverse de cette idée d'une connaissance préalable, qui seule permet l'imputation du péché, on mentionnera la thèse exprimée par Pascal dans les *Pensées*, selon laquelle il est bon pour l'homme que soit retardée la connaissance de son péché, qu'il pèche donc dans une certaine inconscience : «Si tu connaissais tes péchés, tu perdrais cœur. – Je le perdrai donc, Seigneur, car je crois leur malice sur votre assurance. – Non, car moi par qui tu l'apprends t'en peux guérir, et ce que je te le dis est un signe que je te veux guérir. À mesure que tu les expieras, tu les connaîtras et il te sera dit : »Vois les péchés qui te sont remis.« Fais donc pénitence pour tes péchés cachés et pour la malice occulte de ceux que tu connais.» (Sel. 751).

Le terme même de *culpabilité* n'est pas, en français, d'un usage très ancien[49]. Présent dans les écrits religieux du début du XVIIIe siècle, il ne fait son apparition dans les dictionnaires qu'en 1835, avec la 6e édition du dictionnaire de l'Académie de 1835 : «État de celui qui est coupable ou réputé coupable d'un crime, d'un délit. *Sa culpabilité est prouvée. Degré de culpabilité.*» On ne le connaît pas, en tout cas, au XVIIe siècle, où l'on parle en revanche de *coulpe*.

> COULPE. Faute, péché. Il n'est en usage que dans les matières de Religion. Il signifie la souillure, la tache du péché qui prive le pécheur de la grâce de Dieu. Par la confession la coulpe lui a été remise, non pas la peine. Le grand amour de Dieu, la charité parfaite emporte la coulpe et la peine, délivre de la coulpe et de la peine. (Acad. 1694)

> COULPE. Terme de Dévotion. Péché, ce qui est criminel devant Dieu. Le pénitent dit après avoir confessé ses péchés au Prêtre, J'en dis ma *coulpe*, ma *coulpe*, et ma très grieve *coulpe*. Les Théologiens distinguent deux choses dans le péché ; la *coulpe*, qui est remise au Sacrement de Pénitence ; et la peine, qui demande satisfaction. (Furetière)

Le passage de la notion de *coulpe* à celle de culpabilité va peut-être de pair avec celui d'une appréciation matérielle à une appréciation morale de la faute. Pour saint Augustin, il y a dans le péché une composante pénale qui échappe entièrement à la logique de la responsabilité. L'Africain – avons-nous dit – distingue entre le péché proprement dit, et celui qui est d'abord une peine du péché. Le premier est essentiellement libre, émanant d'un homme informé, capable de résistance. Lui résister est non seulement possible, mais nécessairement facile. Sa commission relève d'un pur acte de volonté. Le second est caractérisé par l'ignorance et la concupiscence. Il est impossible à l'homme d'y résister par ses propres forces. Cette deuxième forme du péché, qui est celle de tout homme après la chute, est à la fois péché et peine du péché. Mais, en tant que *poena*, le péché de l'homme déchu n'entraîne pas une punition : il *est*, par lui-même, une punition. Ce n'est pas du tout la même logique. L'ignorance et la concupiscence – c'est-à-dire l'impossibilité de connaître le bien et l'incapacité de le choisir – ne valent pas, dans ce contexte, comme des circonstances atténuantes (encore moins disculpantes). Elles sont la marque du péché, lequel ne serait pas sans elle. On pèche d'autant plus que l'on ignore le bien et que l'on manque des forces nécessaires à le pratiquer.

Le casuiste Georges Pirot s'insurge, dans sa malencontreuse *Apologie des Casuistes*, et son sentiment de scandale est très instructif. Il répond longuement et précisément à la 4e *Provinciale*, adoptant résolument la position du Père

49 *Culpabilitas* appartient au latin théologique : on le rencontre dans quelques dictionnaires bilingues, tel le *Dictionarius familiaris* 1490, traduit par «coupableté» (s.v. *culpa*).

Bauny : « Je soutiens que la proposition du Père Bauny est vraie, et que celle des jansénistes est fausse et scandaleuse dans ses suites[50]. » La teneur du désaccord est immédiatement formulée : « Les jansénistes enseignent que l'ignorance du précepte, quoiqu'elle soit invincible, et que la personne qui commet l'action ne puisse venir en connaissance du précepte, ne laisse pas d'être péché[51]… »

Comment répond le casuiste ? Par un premier argument qu'il se flatte d'emprunter à ses antagonistes :

> Je prouve la fausseté de leur maxime, par leur propre confession ; car ils avouent qu'un sujet ne pèche point, et ne mérite point châtiment, lorsqu'il transgresse le commandement et la loi de son Prince : si en le transgressant, il n'a jamais eu connaissance de cette loi[52].

On remarque aussitôt la nature juridique de cet argument, qui repose sur une stricte équivalence entre la loi de Dieu et celle d'un Prince : entre les infractions donc qui peuvent être commises à l'encontre de chacune de ces lois. Le jésuite utilise d'ailleurs le terme de péché pour désigner la transgression d'un sujet contre la loi de son Prince. Le sujet ne *pèche* pas et ne mérite pas punition quand il enfreint une loi dont il n'avait pas connaissance. La double équivalence loi divine/loi positive et péché/infraction gouverne tout le raisonnement, et permet à Pirot la conclusion suivante, *en quelque matière que ce soit* :

> D'où j'infère que toute ignorance invincible *en quelque matière que ce soit* excuse de péché : et que nulle action ou omission ne sera châtiée de Dieu, qui n'aurait point été précédée de connaissance qui conduise la volonté à exécuter ce qui aura été commandé, ou à s'abstenir de ce qui aura été défendu[53].

Quant à l'idée que l'ignorance elle-même, ou l'incapacité de bien agir, pourrait être l'effet d'une faute antécédente, et mériter punition à ce titre – c'est-à-dire l'opposition augustinienne entre le péché proprement dit et le péché peine du péché – Pirot y voit une distinction sans consistance, et qui répugne au sens commun. Il y répond par une espèce de parabole censée en faire ressortir l'absurdité :

> Supposons que pour quelque crime on ait justement crevé les yeux à un esclave ; après ce châtiment son maître pourrait-il exiger de lui qu'il courût par Paris, comme il faisait, lorsqu'il avait l'usage de ses yeux ? Et au cas qu'il ne s'acquittât pas bien des commissions

50 Pirot 1658, p. 42.
51 Pirot 1658, p. 42.
52 Pirot 1658, p. 43.
53 Pirot 1658, p. 43 (je souligne).

> comme il faisait auparavant : aurait-il raison de le châtier, sil avait fait tout son possible pour exécuter les commandements de son maître ? Il n'y a personne qui n'exemptât de faute ce misérable, et qui ne condamnât la cruauté du maître, quoique son serviteur eût perdu la vue par sa faute[54].

L'application de l'apologue est facile à faire, et elle autorise d'ailleurs un raisonnement a fortiori. Dieu est infiniment plus équitable que tout maître humain ; l'homme est pour sa part moins criminel que l'esclave de la fable, puisque le défaut de connaissance dont il pâtit n'est pas de son fait même, mais de la faute d'un premier ancêtre. Comment donc imaginer que Dieu pourrait tenir à péché, et punir, des défaillances de cette nature ?

Pirot certes est un casuiste relâché, et l'apologiste le plus tranquille du relâchement en casuistique. Il se conforme pour ainsi dire à la caricature que les *Provinciales* ont voulu donner de sa corporation. Mais plus que son laxisme, et les outrances qui ont valu la condamnation de son ouvrage, ce qui frappe ici, c'est l'inspiration explicitement juridique qui gouverne ses analyses. La rationalité morale est pour lui de nature juridique et la loi naturelle se conçoit sur le modèle de la loi positive.

> La même raison qui excuse ceux qui sont dans l'ignorance des lois positives met aussi à couvert ceux qui ignorent la loi naturelle. Car afin que la loi positive oblige, il faut qu'elle soit publiée, et déclarée de la part du Prince. Cette même raison prouve que la loi naturelle n'oblige, sinon en tant que la connaissance la publie, et la déclare. C'est cette connaissance qui sert de héraut, et si elle manque, l'homme n'est nullement en faute, et ne peut être justement châtié[55].

Pirot se comporte comme un avocat habile, qui utiliserait les failles de la procédure pour mettre son client «à couvert» de la loi. Mais qu'il s'agisse de la loi positive ou de la loi naturelle, l'essentiel ici est que son modèle est unique. C'est la *même* raison qui excuse dans les deux cas. Le vocabulaire du juriste se substitue à celui du théologien.

3 Le péché, entre logique juridique et médicale

Sur un point au moins se fait l'unanimité. Nul ne saurait être tenu responsable d'un acte qui échappe à sa volonté. Que l'on se situe sur le plan théologique du

54 Pirot 1658, p. 44.
55 Pirot 1658, p. 45.

péché ou sur le plan juridique de l'infraction, il n'est pas envisageable que soit pénalisée l'impuissance.

> Id dicitur esse in potestate quod adest quando volumus.
>
> (Quelque chose est en notre puissance qui se fait quand nous le voulons)

Ce principe augustinien (formulé ici par Arnauld[56]) sert aux deux partis, mais dans deux sens opposés. Ils ne s'entendent pas sur la définition de ce *vouloir.* Pour les uns, la capacité d'agir dépendant de la grâce, l'absence de la grâce ôte cette capacité et, par là même, la responsabilité du péché – au nom d'une conception de l'imputabilité qu'on peut dire juridique. Pour les autres, le seul fait que l'on ait *voulu* un acte le rend *volontaire*, même si cette volonté, par son objet même, était peccamineuse. Pour échapper au péché, il aurait fallu vouloir autre chose, ce que la grâce seule était capable de produire. Augustin[57] distingue la volonté du fait (voluntas facti) et la volonté du péché (voluntas peccati), mais tient que l'une et l'autre sont des formes authentiques de la volonté.

Comment concilier la nécessité de pécher pour l'homme déchu, avec l'affirmation augustinienne que tous les péchés restent évitables ? C'est là une question majeure, à laquelle revient en permanence la polémique. Jansénius l'affronte notamment au second tome de son *Augustinus,* dans le traité consacré à la nature déchue. Il lève la contradiction apparente par une comparaison avec la claudication.

> La possibilité d'éviter les péchés peut facilement s'accorder avec la nécessité présente de pécher : il en va comme pour le boiteux, chez qui le pouvoir de marcher correctement, s'il est guéri par l'art du médecin, coexiste avec la nécessité de boiter tant qu'il manque du secours de la médecine[58].

C'est bien entendu chez saint Augustin que Jansénius trouve une telle métaphore – dans un traité anti-pélagien, le *De perfectione justitiae hominis.* L'ob-

---

56 La formulation est due à Arnauld (Arnauld 1964–1967, XVIII, p. 899), mais sa teneur est parfaitement conforme aux énoncés d'Augustin. Cfr. *De l'Esprit et de la lettre,* c. 31 («Unde hoc quisque in potestate habere dicitur, quod, si vult, facit ; si non vult, non facit») ; et surtout *Cité de Dieu*, V, 10 («Sunt igitur nostrae voluntates et ipsae faciunt, quidquid volendo facimus, quod non fieret, si nollemus»).

57 *Retractationes*, I, 15, n. 3.

58 «Talis enim potestas peccata vitandi cum praesenti peccandi necessitate facile consistere potest : sicut in claudo potest consistere potestas recte ambulandi, qui medici arte sanari potest, cum necessitate claudicandi, quamdiu medicina caret» (Jansénius 1640, « De statu naturae lapsae», p. 658 – ma traduction).

jectivité du péché, son indépendance des circonstances morales, y sont exprimées par la comparaison avec la claudication. La situation du pécheur correspond parfaitement à celle d'un homme qui boite. Tant qu'il n'est pas guéri, il ne peut que boiter, mais cette claudication n'est pas incurable. Elle ne fait pas partie de sa nature, et à ce titre, peut être négligée. C'est une condition contingente, et non essentielle, sur laquelle on ne peut donc pas, selon saint Augustin, fonder un jugement de nécessité :

> En ce qui concerne le corps également, la claudication est en vertu de la même raison un acte et non pas une chose, car la chose est le pied lui-même ou le corps ou l'homme qui boite à cause de son pied endommagé sans pouvoir toutefois éviter la claudication à moins que son pied ne soit guéri. La guérison peut se produire aussi dans l'homme intérieur, mais en vertu de la grâce de Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur[59].

De même que la nécessité de boiter, pour le boiteux, n'implique pas l'impossibilité naturelle de marcher droit, ainsi la nécessité de pécher coexiste, pour saint Augustin avec la possibilité effective d'une perfection de l'homme.

Ce n'est qu'une comparaison, mais sa nature est instructive. La métaphorique médicale est toujours une alternative augustinienne à la métaphorique judiciaire[60]. Que l'on pense par exemple au titre que Jansénius a donné à sa grande synthèse sur la pensée de saint Augustin : *Augustinus seu doctrina Sancti Augustini de humanæ naturæ sanitate, ægritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses*. Présenter la pensée de saint Augustin amène à considérer les questions en termes de santé (sanitas), de maladie (aegritudo), de remèdes (medicina). On peut aussi évoquer la célèbre parabole de la 2e *Provinciale*, où le conflit entre deux écoles théologiques est représenté par un débat entre des médecins, en désaccord sur la nature du mal d'un blessé, et sur la nécessité ou non de le soigner.

Certes le recours au vocabulaire médical est presque la règle dans les questions théologiques de la grâce. On l'observe aussi bien chez un moliniste comme le docteur de Sorbonne A. Le Moyne, dans les conditions préalables qu'il

---

59 «Sed etiam in corpore claudicatio eadem ratione actus est, non res, quoniam res pes ipse vel corpus vel homo est, qui pede vitiato claudicat nec tamen vitare potest claudicationem, nisi habuerit sanatum pedem. Quod etiam in interiore homine fieri potest, sed gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum» (*De Perfectione justitiae hominis*, II, n. 4).

60 Même si cette métaphorique médicale est imparfaite, aux yeux d'Augustin lui-même, dans la mesure où elle laisserait penser à une disparition de la volonté. Cfr. *De vera Religione* (n. 27), où l'auteur récuse l'assimilation du péché à une fièvre, qui frapperait l'homme malgré lui. Si le péché se manifeste comme une maladie de l'âme, il faut se le représenter comme une maladie dont la victime reste la cause.

requiert pour le péché, citées au début de la 4e *Provinciale* : 1/Dieu inspire à l'âme la connaissance de sa *faiblesse* (infirmitas) ; 2/Dieu lui inspire la connaissance du *médecin* qui la doit *guérir* ; 3/Dieu lui inspire le désir de sa *guérison* (sanitas) ; 4/Dieu lui inspire le désir de le prier et d'implorer son secours. Il y a incontestablement ici une représentation médicale du péché. Cependant la logique qui régit le raisonnement est d'un tout autre ordre. La métaphorique est médicale, mais la logique est juridique. Cela apparaît clairement dans les dernières étapes – celles que Pascal ne transcrit pas) : 7/L'âme néglige de prier et d'avoir recours au médecin (« animus propter superbiam negligat orare et ad medicum confugere ») ; 8/Cette négligence fait qu'elle mérite d'être abandonnée de Dieu[61]. Une tension s'est établie entre le malheur de la maladie et le mérite de la punition[62].

Quand il s'agit de faute, de péché, de punition, la proximité entre le juridique et le théologique est inévitable : dans tous les cas, on parle de comportements répréhensibles, dont l'auteur est éventuellement amené à payer le prix. Mais la ressemblance des situations masque à mon sens une distinction essentielle. La nature du *péché* est essentiellement différente de celle d'une *infraction*. S'inscrire dans une logique d'ordre juridique pour définir les tenants et les aboutissants du péché, c'est manquer d'emblée la nature spécifique de cet événement/état, qui n'a de sens que dans un cadre religieux, et selon une logique religieuse. Le dialogue de sourds qui se noue dans la 4e *Provinciale* en est une bonne attestation. Cherchant apparemment dans le débat à statuer sur les interactions de la grâce et du péché, les uns ont en tête une représentation religieuse du péché, tandis que les autres ont adopté une spécification de nature juridique.

Le choc des deux logiques est éminemment perceptible dans l'antithèse sur laquelle culmine l'affrontement, avant le recours malheureux à Aristote. C'est dans la bouche du janséniste, bien sûr, que sont mises par Pascal ces paroles définitives :

> Et ne dites plus, avec vos nouveaux auteurs, qu'il est impossible qu'on pèche quand on ne connaît pas la justice, mais dites plutôt avec saint Augustin et les anciens Pères, qu'il est

---

61 Arnauld 1964–1967, XVIII, p. 855.

62 La définition de *limbes*, dans le dictionnaire de Furetière, se fait l'écho d'une évolution des mentalités, qui rend sa place au *mérite* et produit une tension nouvelle. Dans une simple alternative paradis/enfer, il n'y a pas de place pour les enfants morts sans baptême : « Limbes, Terme de Théologie. Lieu destiné à recevoir les âmes des enfants morts sans Baptême ; qui n'ont point *mérité* l'Enfer, à cause qu'ils sont morts dans l'état d'innocence, et qui ne peuvent pas entrer en Paradis, à cause du péché originel […] » (je souligne).

> impossible qu'on ne pèche pas quand on ne connaît pas la justice : Necesse est ut peccet, a quo ignoratur justitia[63].

Loin d'être un élément exonérant (ce qu'elle ne manquerait pas d'être dans un prétoire), l'ignorance est la cause même du péché, selon la formule de saint Augustin. L'*Opus imperfectum contra Julianum*, d'où provient cette dernière citation, est une réfutation systématique du pélagien Julien d'Éclane à la source de laquelle puise Pascal, après Arnauld et d'autres auteurs de Port-Royal. Il n'est pas inutile de poursuivre le texte un peu au-delà. Saint Augustin s'interroge en effet :

> Les péchés qui ont été commis par la nécessité de l'ignorance ont-ils moins besoin d'être pardonnés, une fois que leur auteur a connu la justice[64] ?

La question de la responsabilité, de l'imputabilité, passe ici à l'arrière-plan, derrière la priorité absolue qui est celle de la guérison, c'est-à-dire du pardon. Le besoin d'être guéri est la seule urgence.

Si l'on considère le texte de Julien d'Éclane auquel répond ici saint Augustin, on ne sera pas étonné de constater combien il est, pour sa part, de tonalité juridique. Il se préoccupe essentiellement de la culpabilité. « Quand la cause de la volonté est plaidée devant le tribunal de la justice », assurait le pélagien, « la volonté n'est point déclarée coupable, parce qu'elle n'a pas eu le pouvoir de se déterminer autrement[65]. » Julien utilise le vocabulaire du procès : la volonté de l'homme est déférée devant la justice divine, dans le cadre d'un procès (causa agitur), qui donne lieu à une sentence (pronuntiatur). Mais l'habileté du pélagien ici est de se présenter, paradoxalement, comme le défenseur de la grâce : s'il n'y a pas de culpabilité, il n'y a pas de pardon. « L'odieux de la culpabilité disparaissant, le mérite de celui qui pardonne perd aussi tout son éclat ; par la raison qu'il n'est pas possible de pardonner ce que l'on n'a pas le droit d'imputer[66]. » Ce qui ne peut être imputé à bon droit (jure) ne saurait donner lieu à grâce. L'odieux de la culpabilité (invidia reatus) et la magnificence du miséricordieux (pompa indulgentis) ne sont que les deux faces d'une même réalité.

---

63 4e lettre, p. 180. La citation de saint Augustin est tirée de l'*Opus imperfectum contra Julianum*, I , n. 106.
64 « Numquid ideo cum iustitiam cognoverit, non sunt ei remittenda peccata, quae ignorantiae necessitate commisit ? » (*Opus imperfectum contra Julianum*, I, n. 106).
65 « …cum apud iustitiam causa agitur voluntatis, non pronuntiatur rea, quae aliud velle non potuit » (*Opus imperfectum contra Julianum*, I, n. 106).
66 « Evanescente autem invidia reatus, etiam pompa indulgentis evanuit ; quia non potest ignoscere, quod iure non potest imputare » (*Opus imperfectum contra Julianum*, I, n. 106).

Pour saint Augustin, l'objectif de la justice, qui consiste en l'éviction du péché, est à la fois possible et impossible – et reste nécessaire quand bien même il se révélerait impossible. C'est un des grands thèmes du *De Perfectione justitiae hominis* : «Pourquoi la perfection ne serait-elle pas prescrite à l'homme, bien que personne ne la possède en cette vie[67] ?» Le péché n'est pas une infraction, mais le nom que prend cet état d'imperfection que l'homme remarque à l'occasion de ses transgressions. La question de l'imputabilité n'a pas vraiment de sens dans cette perspective, selon laquelle la grâce est requise pour opérer une transformation de l'homme. Médecin et juge n'exercent pas le même métier. La détermination de la responsabilité, ou de la faute, n'est pas essentielle dans le processus d'une cure, alors que le respect ou la transgression d'un commandement sont du plein ressort de l'institution judiciaire.

Pour poursuivre ces considérations, et leur donner toute leur ampleur, il faudrait quitter les controverses de l'âge classique, et se tourner par exemple vers une philosophe comme Simone Weil, qui médite sur le péché, dans un cadre absolument autre. Elle le conçoit ainsi sous la forme de la contagion : «Le péché que nous avons en nous sort de nous et se propage au-dehors, en exerçant une contagion sous forme de péché[68].» De telles lignes suffisent à nous convaincre de l'intérêt intrinsèque des débats qui agitaient les protagonistes des *Provinciales*.

Mais il ne s'agit pas ici pour nous de faire œuvre de théologien, de proposer une théorie du péché, plus juste que d'autres, plus proche de la révélation chrétienne. Le seul objet de ces remarques est de mettre en évidence, sous le terme de péché, la tension entre deux modèles, deux structures morales et religieuses : l'une plus médicale (celle des augustiniens), l'autre plus juridique (celle des molinistes). Chacune possède sa logique et règle une partie des difficultés – mais pas la même ! Chacune est menacée par une aporie insoutenable. Pour les «juristes», la grâce devient une condition du péché ; pour les «thérapeutes», le libre arbitre humain semble un élément très accessoire. Le conflit de Pascal et de ses amis avec les casuistes frottés de molinisme nous présente au moins, sous une forme particulièrement pure, le choc de ces deux conceptions structurantes. Il reste que nous faisons preuve d'une certaine précipitation en assimilant spontanément le *péché* et l'*infraction*. Si les deux notions se correspondent, ce ne peut être qu'imparfaitement, et sous un aspect presque méta-

67 «Cur ergo non praeciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat ?» (*De Perfectione justitiae hominis,* VIII, n. 19).

68 Weil 1947, p. 85. La même S. Weil, quelques lignes plus haut, signalait non seulement la compatibilité du péché avec l'ignorance, mais la nécessité de cette ignorance : «Quand on accomplit le mal, on ne le connaît pas, parce que le mal fuit la lumière.» (p. 84).

phorique. N'y a-t-il pas, dans le péché, quelque chose d'un ordre radicalement étranger à l'infraction ? Dès lors qu'il s'inscrit dans un cadre religieux, aucun travail de casuistique ne peut faire l'économie de cette interrogation.

Bibliographie

Annat, François, *Réponse à quelques demandes dont l'éclaircissement est nécessaire au temps présent. Seconde édition augmentée des réflexions sur la seconde lettre du sieur Arnauld*, Paris 1656 [privilège de la 1re éd. : 25 mai 1655].

Arnauld, Antoine, *Œuvres de messire Antoine Arnauld*, fac-similé de l'éd. de Paris 1775 – 1783, Bruxelles 1964 – 1967.

Bauny, Étienne, *Somme des péché*, Lyon 1646.

Dictionarius familiaris et compendiosus, Rouen 1490.

Duchêne, Roger, *L'imposture littéraire dans Les Provinciales de Pascal*, Aix en Provence 1985.

Jansénius, *Augustinus*, Louvain 1640.

Jouslin, Olivier, *La campagne des Provinciales de Pascal. Étude d'un dialogue polémique*, Clermont-Ferrand 2007.

Pascal, Blaise, *Les Provinciales […] avec les notes de Guillaume Wendrock [Pierre Nicole], traduites en français sur la 5e Édition de 1660 [par Mlle de Joncoux]*, Sans lieu d'édition 1699.

Pascal, Blaise, *Pensées*, éd. Ph. Sellier. Paris 2000 [= Sel].

Pascal, Blaise, *Les Provinciales*, édition de L. Cognet et G. Ferreyrolles, Paris 2010.

Pécharman, Martine, «L'analyse de l'action volontaire dans la 4e Provinciale», in *La campagne des Provinciales*, Chroniques de Port-Royal, 58, 2008, 277 – 292.

Pirot, Georges, *Apologie pour les casuistes, contre les calomnies des jansénistes…,* Cologne 1658 [2e édition, corrigée].

Sainte-Beuve, Charles Augustin, *Port-Royal*, éd. M. Leroy, Paris 1955.

Tiraqueau, André, *De poenis legum et consuetudinum, statorumque temperandis, aut etiam remittendis, et id quibus quotque ex causis*, Lyon 1559.

Tiraqueau, André, *Le «De Poenis temperandis» de Tiraqueau (1559)*, introduction, traduction et notes par A. Laingui, Paris 1986.

Weil, Simone, *La Pesanteur et la grâce*, Paris 1947.

Alberto Frigo

On voudrait perdre son âme

L'ordre de la charité et la casuistique moderne

Abstract: In the early-modern Catholic theology two competing paradigms of charity clash. The largely dominant model, which recognized in the duty to preserve one's life (bodily or spiritual) a precept dictated at the same time by the natural law and the *leges charitatis*, is gradually put in crisis by the affirmation of an antagonistic model, which identifies the love of charity with selfless dedication and self-sacrifice. This confrontation finds its privileged field of battle in the casuistic treaties, and, in particular, in the casus conscientiae which concern the order of charity. Starting from some remarks on Descartes' moral philosophy, we will measure the relevance of the notion of "order of charity" as a conceptual tool which is often mobilized by seventeenth- and eighteenth-century casuists to address "cases" which relate to the limits of respect for one's own physical integrity. Furthermore, we will address the case of the eventual sacrifice of our spiritual salvation for the spiritual salvation of others.

« Je vous dirai, en confidence, » écrit Descartes à l'ami Pierre Chanut le 15 juin 1646,

> que la notion [...] de la physique, que j'ai tâché d'acquérir, m'a grandement servi pour établir des fondements certains en la morale ; et que je me suis plus aisément satisfait en ce point qu'en plusieurs autres touchant la médecine, auxquels j'ai néanmoins employé beaucoup plus de temps. De façon qu'au lieu de trouver les moyens de conserver la vie, j'en ai trouvé un autre, bien plus aisé et plus sûr, qui est de ne pas craindre la mort ; sans toutefois pour cela être chagrin, comme sont ordinairement ceux dont la sagesse est toute tirée des enseignements d'autrui, et appuyée sur des fondements que ne dépendent que de la prudence et de l'autorité des hommes.

De plus, pendant qu'il « laisse croître les plantes » de son jardin, Descartes s'arrête « aussi quelquefois à penser aux questions particulières de la morale » et il a même « tracé [...] un petit traité de la nature des *Passions de l'Âme*, sans avoir néanmoins dessein de le mettre au jour » et n'étant pas « d'humeur à écrire encore quelque autre chose » sur le même sujet à cause, avoue-t-il, du « dégoût que j'ai de voir combien il y a peu de personnes au monde qui daignent lire mes écrits »[1]

---

1 AT IV, p. 442.

https://doi.org/10.1515/9783110624618-005

Descartes s'en expliquera plus clairement quelques mois plus tard, dans une autre lettre adressée toujours à Chanut, qui ne cesse de solliciter la publication de ses écrits et de lui témoigner de l'existence d'une «compagnie» de «disciples» qui ne souhaitent que de pouvoir le lire[2]. Si Descartes se «doit» de ne pas se «mêler d'écrire» sur des thèmes de morale c'est qu'il sait que «Messieurs les Régents sont si animés» contre lui, «à cause des innocents principes de physique qu'ils ont vus, et si en colère de ce qu'ils n'y trouvent aucun prétexte pour» le «calomnier, que,» s'il «traitai[t] après cela de la morale,» ils ne lui «laisseraient aucun repos». Il a voulu réfuter «les sceptiques» et le «père» Bourdin l'a traité de sceptique ; il a «tâché de prouver l'existence de Dieu» et le «ministre» Voet l'a accusé d'être athée. «Que ne diraient-ils point,» s'exclame alors Descartes «si j'entreprenais d'examiner quelle est la juste valeur de toutes les choses qu'on peut désirer ou craindre ; quel sera l'état de l'âme après la mort ; jusqu'où nous devons aimer la vie ; et quels nous devons être, pour n'avoir aucun sujet d'en craindre la perte ?»[3].

Quoi qu'il en soit de l'exactitude de ce constat de politique éditoriale du futur auteur des *Passions de l'âme*, ces lignes suggèrent que, pour Descartes, «trait[er] de la morale» revient essentiellement (sinon uniquement) à s'interroger sur quatre sujets : la nature des biens véritables et du souverain bien (autrement dit, traiter «de finibus bonorum et malorum») ; l'immortalité de l'âme et sa condition après la mort ; les limites de l'amour pour la vie, et, enfin la peur de la mort. On a ici au peu près l'agenda canonique des traités «de vita beata». À une exception près, néanmoins : celle du troisième item – un item qui a de quoi étonner : à quel titre peut-on en effet imposer des conditions à un sentiment, l'amour pour la vie, qui semble être éminemment inconditionné ?

Cette mention par Descartes de l'interrogation : «jusqu'où devons-nous aimer la vie ?» n'a rien d'anodin. Elle vaut au contraire comme un constat de ce que Sven Knebel a justement défini un «early modern paradigm shift in the notion of charity»[4]. Entre la fin du xvie siècle et la seconde moitié du XVIIe siècle, on assiste en effet à l'affrontement entre deux «paradigmes» concernant la nature de la charité et, en particulier, l'amour de charité que nous devons à nous-mêmes. Le modèle largement dominant, qui reconnaissait dans le devoir de conserver sa vie (corporelle ou spirituelle) un précepte dicté en même temps par la loi naturelle et les *leges charitatis*, est progressivement mis en crise par l'affirmation d'un modèle antagoniste, qui identifie l'amour de charité au dé-

2 AT X, p. 601–604.
3 AT IV, p. 536–537.
4 Knebel 2005.

vouement désintéressé de soi, jusqu'au sacrifice pour autrui. Autrement dit, si jadis on rappelait le plus souvent que la «charitas bene ordinata incipit a se ipso»[5], c'est désormais l'axiome paulinien qui l'emporte «charitas non quaerit quæ sua sunt» (1 *Cor* 13:5). Or, cet affrontement de paradigmes opposés trouve son champ de bataille privilégié dans les traités de casuistique, et, notamment, dans les *casus conscientiae* qui concernent l'ordre de la charité, dont une des rubriques est celle «de obligatione tuendi vitam propriam»[6], c'est-à-dire, comme le traduit assez exactement Descartes, l'examen de la question : «jusqu'où devons-nous aimer la vie» ?

C'est sur ce changement de paradigme à propos des limites de la charité envers soi-même et de l'amour de sa propre vie (corporelle ou spirituelle) que nous voudrions revenir ici. Pour ce faire, dans un premier moment, nous poursuivrons la lecture de la correspondance de Descartes, et notamment des lettres que le philosophe échange avec la princesse Élisabeth. Cela nous permettra de pointer, en filigrane des propos cartésiens, une réflexion sur les exigences de la casuistique en tant qu'instrument d'articulation de la généralité des lois morales avec la contingence infinie des «conditions» de leurs applications – une réflexion que Descartes développe précisément en s'interrogeant sur la question de l'*ordo charitatis*. Cette entrée en matière cartésienne nous permettra, dans un second moment, de mesurer la pertinence de la notion d'*ordo charitatis* en tant qu'outil conceptuel souvent mobilisé par les casuistes pour aborder des «cas», assez scabreux, qui portent sur les limites du respect de sa propre intégrité physique et sur les exceptions à l'interdiction formulée par le commandement «tu ne tueras pas». Enfin, nous aborderons le cas sans doute le plus philosophiquement et théologiquement difficile parmi ceux évoqués sous la rubrique «de ordine charitatis», c'est-à-dire celui du sacrifice éventuel de son propre salut spirituel pour le salut spirituel d'autrui. Le thème, presque absent des débats médiévaux sur les obligations de charité, fait l'objet d'une analyse très articulée chez les auteurs modernes, et témoigne ainsi de manière éclatante du changement de paradigme évoquée plus haut.

---

5 Voir Ohly 1961 ; Frigo 2012 ; Kempshall 1999 ; Osborne Jr. 2005.

6 Voir par exemple Cottone 1661, p. 68–71.

1 «Qu'on prenne conseil de ceux qu'on croit être les plus sages»

Au cours de l'été 1645 le philosophe et la Princesse Élisabeth méditent ensemble le *De vita beata* de Sénèque. Le choix du texte revient au philosophe, soucieux d'«entretenir» sa correspondante en lui illustrant les «moyens que la philosophie nous enseigne pour acquérir cette souveraine félicité, que les âmes vulgaires attendent en vain de la fortune, et que nous ne saurions avoir que de nous-mêmes»[7]. Mais le choix s'avère bientôt décevant. Le thème du traité de Sénèque est certes capital, toutefois l'auteur l'aborde moins en philosophe qu'en «orateur», en multipliant les «mots superflus»[8]. Descartes finira ainsi par énoncer ce qu'il lui «semblait que Sénèque eût dû traiter en son livre», avant même d'en résumer le contenu. Et finalement, au bout de quelques lettres, le *De vita beata* est tout simplement congédié : «Sans m'arrêter maintenant à suivre Sénèque, je tâcherai seulement d'expliquer mon opinion touchant cette matière[9].»

Toutefois, si le jugement porté sur le philosophe romain est rude, il y a au moins un point de méthode auquel Descartes souscrit pleinement. Sénèque «reprend ceux qui suivent la coutume et l'exemple plutôt que la raison» et il

> approuve bien pourtant qu'on prenne conseil de ceux qu'on croit être les plus sages ; mais il veut qu'on use aussi de son propre jugement, pour examiner leurs opinions. En quoi je suis fort de son avis ; car, encore que plusieurs ne soient pas capables de trouver d'eux-mêmes le droit chemin, il y en a peu toutefois qui ne le puissent assez reconnaître, lorsqu'il leur est clairement montré par quelque autre ; et quoi qu'il en soit, on a sujet d'être satisfait en sa conscience, et de s'assurer que les opinions qu'on a, touchant la morale, sont les meilleures qu'on puisse avoir, lorsqu'au lieu de se laisser conduire aveuglement par l'exemple, on a eu soin de rechercher le conseil des plus habiles, et qu'on a employé toutes les forces de son esprit à examiner ce qu'on devait suivre[10].

---

7 AT IV, p. 252.
8 AT XI, p. 326 et AT IV, p. 273. Le jugement est partagé par Chanut : «Je passe sans hésiter à votre avis, que le secret de mépriser la vie, j'entends de n'en pas craindre la perte, est sans comparaison plus grand, que celui de la conserver pour quelques années. Mais je le juge d'autant plus difficile à trouver, que le hasard, qui nous donne beaucoup de remèdes pour l'un, ne peut rien pour acquérir l'autre, qui consiste tout en la connaissance morale de notre fin. Or comme je n'ai rien appris de Sénèque et de pareils causeurs pour l'intelligence de ce secret, je tiendrai à une grâce signalée le moindre éclaircissement que vous nous y donnerez» (AT X, p. 603 – 604).
9 AT IV, p. 271 ; 291.
10 AT IV, p. 272.

Si le «droit chemin» dans l'action ne se laisse pas aisément reconnaître, il n'est pas prudent de suivre l'exemple d'autrui – et notamment de la masse qui avance de façon moutonnière sur les pas de la coutume. Il faut au contraire rappeler les conseils de ceux qu'on estime être «les plus sages» pour délibérer ensuite à partir et de leurs raisons et de la nôtre. L'esprit se fait alors directeur de (la) conscience. Ainsi, à l'issue de cette double démarche de «recherche» du conseil d'autrui et de jugement en propre, on obtient une opinion qui est la meilleure «qu'on puisse avoir», car elle se trouve «assurée» en même temps par l'autorité de plus grands esprits et par les plus grands efforts de notre propre esprit.

La portée de ces remarques passablement abstraites est précisée indirectement par la suite de la correspondance avec la Princesse. Une fois quittées les pages de Sénèque, Descartes s'adonne à l'illustration de quelques «vérités» dont nous devons nous assurer «pour être toujours disposés à bien juger», et qui sont dès lors «plus à notre usage» en nous permettant de diriger nos actions. Les trois premières vérités concernent les trois objets de la métaphysique spéciale : l'existence et les perfections de Dieu, l'immatérialité de l'âme et la grandeur indéfinie du monde. Deux ans plus tard, Descartes écrira à Chanut : «Ce n'est pas que je ne sois entièrement de votre avis, en ce que vous jugez que le moyen le plus assuré pour savoir comment nous devons vivre, est de connaître auparavant, quels nous sommes, quel est le Monde dans lequel nous vivons, et qui est le Créateur de ce Monde[11].» Pourtant, une quatrième «vérité» vient s'ajouter dans la liste proposée à Élisabeth :

> Bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres, et dont, par conséquent, les intérêts sont en quelque façons distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet État, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance[12].

Or, la considération de cette forme d'*être* qui nous revient en tant que parties du monde («habens in mundo rationem partis» disaient déjà les *Méditations*[13]) débouche sur la conscience d'un *devoir-être* : «et il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier» – maxime dont l'application concrète, précise Descartes, doit se faire «toutefois avec mesure et discrétion, car on aurait tort de s'exposer à un grand mal, pour

11 AT IV, p. 441.
12 AT IV, p. 293.
13 AT VII, p. 56.

procurer seulement un petit bien à ses parents ou à son pays ; et si un homme vaut plus, lui seul, que tout le reste de sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver». Quoi qu'il en soit, «en se considérant comme une partie du public, on prend plaisir à faire du bien à tout le monde, et même on ne craint pas d'exposer sa vie pour le service d'autrui, lorsque l'occasion s'en présente ; voire on voudrait perdre son âme, s'il se pouvait, pour sauver les autres».

Sommes-nous en présence d'un de ces «conseils des plus habiles» ou de ces «opinions» des «plus sages», que Descartes invitait à examiner et éventuellement à adopter lorsque nous cherchons «le droit chemin» en morale ? On peut en douter, car il s'agit encore de «vérités qui regardent en général toutes nos actions» sans «se rapport[er] plus particulièrement à chacune d'elles»[14]. Et cela malgré l'esquisse d'une application particularisante de la maxime selon laquelle «il faut toujours préférer les intérêts du tout» («et si un homme vaut plus, lui seul…»). La princesse Élisabeth n'en sera pas dupe et, en trouvant «beaucoup de difficultés» dans des «conditions» d'application si génériquement énoncées, exigera de Descartes quelques éclaircissements :

> Comment mesurer les maux qu'on se donne pour le public, contre le bien qui en arrivera, sans qu'ils nous paraissent plus grands, d'autant que leur idée est plus distincte ? Et quelle règle aurons-nous pour la comparaison des choses qui ne nous sont point également connues, comme notre mérite propre et celui de ceux avec qui nous vivons[15] ?

Dans sa réponse, le philosophe ne cache pas l'embarras : «J'avoue qu'il est difficile de mesurer exactement jusqu'où la raison ordonne que nous nous intéressions pour le public ; mais aussi n'est ce pas une chose en quoi il soit nécessaire d'être fort exact : il suffit de satisfaire à sa conscience[16].» Certes, il tentera, dans cette lettre du 6 octobre 1645, et puis encore dans une autre de janvier 1646[17], d'esquisser une réponse, en pariant sur la convergence, providentiellement garantie, entre l'intérêt privé et le primat du bien du tout sur celui de la partie. Mais dans les deux cas, il s'agira surtout d'une fin de non-recevoir. Et le desideratum d'Élisabeth de rester pendant :

> Vous ne croyez pas qu'on a besoin d'une connaissance exacte, jusqu'où la raison ordonne que nous nous intéressions pour le public, à cause qu'encore qu'un chacun rapportât tout à

14 AT IV, p. 294.
15 AT IV, p. 303.
16 AT IV, p. 316–317.
17 AT IV, p. 337 ; 356–357.

soi, il travaillerait aussi pour les autres, s'il se servait de prudence. Et cette prudence est le tout, dont je ne vous demande qu'une partie[18].

2 Descartes casuiste (?)

Descartes ne fut jamais le directeur de conscience d'Élisabeth (qui, d'ailleurs, en bonne luthérienne, ne pouvait pas avoir de confesseur, ni même, en rigueur, de directeur spirituel)[19]. Il ne reste pas moins que les quelques éléments de l'échange épistolaire entre Descartes et Élisabeth que nous venons résumer, et, encore plus, le silence du philosophe face aux questions de sa correspondante princière pointent, de façon quelque peu inattendue et surtout en creux, des enjeux majeurs de la casuistique moderne.

D'une part, l'exigence formulée par Descartes de prendre en compte, à côté du jugement personnel, les « conseils » des « plus sages » pour atteindre une opinion dont « on a sujet d'être satisfait en sa conscience » n'est pas sans rappeler la logique qui gouverne le système moral du probabilisme. Dans les deux cas, il y va en effet d'un équilibre entre autonomie et hétéronomie, qui rejette tout autant l'imitation aveugle et coutumière d'un modèle suivi sans discernement que l'indépendance totale à l'égard des « conseils » des plus habiles. Mais, la comparaison s'arrête là, car chez Descartes le critère n'est pas celui, minimal, de la probabilité (garantie soit intrinsèquement par les raisons, soit extrinsèquement par l'autorité d'un docteur grave), mais, au contraire, celui maximal, de la conviction que « les opinions qu'on a, touchant la morale, sont les meilleures qu'on puisse avoir ». La conscience ne veut pas être *rassurée*, elle veut *s'assurer* et cette assurance constitue le résultat d'un examen conduit en employant « toutes les forces de » notre « esprit ». Et qui débouche dès lors sur le constat que « nous avons touchant cela toute la certitude que se peut raisonnablement souhaiter »[20]. D'autre part, la question soulevée par Élisabeth exprime la nécessité de préciser les « conditions » qui permettent la déclinaison d'une loi morale ou d'une maxime générale selon les circonstances particulières de l'ac-

18 AT IV, p. 324.
19 Voir Hadot 1995, p. 399, Hadot 2001, p. 98 et déjà au début du siècle *Descartes, directeur spirituel. Correspondance avec la princesse palatine et la reine Christine de Suède*, par Victor de Swarte. Préface de M. Émile Boutroux, Paris, Alcan, 1904, sans doute préparé par Dugas 1891. Sur Samson Johnson (1603 – 1661), chapelain de la princesse de 1638 à 1644 voir la note de l'édition Armogathe de Descartes 2013, p. 995.
20 AT IX-1, p. 113. Nous renvoyons pour ce point et la notion de certitude (en) morale à Carraud 1997, p. 259 – 279.

tion, en en rendant ainsi possible l'application concrète. Qu'il faille renoncer à toute « connaissance exacte » de ces « conditions », nul ne saura le nier, et Descartes n'hésite pas à évoquer à ce propos la vulgate aristotélicienne (« la règle de la prudence, […] ne se rapporte qu'aux choses qui arrivent le plus souvent » et qui ne sont dès lors susceptibles d'aucune « science » exacte[21]). Mais ce qu'Élisabeth réclame n'est pas *une* « règle infaillible », mais *des* règles[22] qui permettent de trancher au cas par cas – bref, *des cas* qui diffractent et particularisent la maxime selon laquelle les intérêts du tout priment sur ceux de la partie. On retrouve ainsi l'exigence qui anime l'infléchissement de la théologie morale de la première modernité vers la méthode casuistique. Une fois qu'on a bien établi l'opinion morale la meilleure selon le jugement de la raison, il suffit, dans son application, « de satisfaire à sa conscience », écrit Descartes. Mais c'est justement là que l'affaire se complique, et que la conscience ne se voit jamais suffisamment assurée ni « satisfaite », si elle ne dispose d'une connaissance « fort exact[e] » des multiples cas.

Un tel rapprochement des propos cartésiens avec la méthode des casuistes pourra paraître forcé, sinon même arbitraire. Sa légitimité s'avère être pourtant étayée par un constat ultérieur : si Descartes évoque (en creux) les enjeux du débat moderne sur la casuistique, il le fait en abordant explicitement un des themes le plus souvent traités par les casuistes de son temps : celui de l'ordre de la charité. Nous avons essayé de montrer ailleurs que dans les lettres à Élisabeth et, encore plus, dans la définition de l'amour formulée par les articles 79 – 80 des *Passions de l'âme*, Descartes propose une véritable reprise des questions traditionnellement associées à la doctrine de l'*ordo charitatis*, telle qu'elle est canoniquement formulée par la quaestio 26 de la *Secunda Secundae* de la *Somme de théologie* de saint Thomas[23]. Bornons-nous ici à trois courtes remarques.

a/ Lorsque saint Thomas se demande, dans les pages de la *Summa theologiae* consacrées à l'ordre de la charité, si « l'homme doit en charité aimer Dieu plus que lui-même » (*Summa theologiae*, IIa IIae, q. 26, a. 3) et qu'il répond par l'affirmative, la raison en est « que dans un tout, chaque partie aime naturellement le bien commun de ce tout plus que son bien propre et particulier ». Il s'agit d'un principe naturel, dont témoignent même nos actes irréfléchis (« nous voyons en effet que naturellement la partie s'expose pour la conservation du tout : la main s'expose aux coups, sans délibération, pour préserver le corps »). Et comme « la raison imite la nature, nous retrouvons cette même inclination dans le cas des

21 AT IV, p. 356.
22 AT IV, p. 338.
23 Voir Frigo 2016, chap. III, et en particulier p. 139 – 160.

vertus politiques : le citoyen vertueux s'expose à la mort pour le salut de tout l'État ; et si l'homme était partie naturelle de la Cité, cette inclination serait naturelle en lui»[24]. La considération du tout et de la partie constitue donc un dispositif théorique capable de fournir une règle à l'amour, c'est-à-dire, dans ce cas, de justifier à la fois l'*ordo charitatis* et un amour de soi légitime parce que non tyrannique : «La partie aime le bien du tout parce que cela lui convient ; elle ne l'aime pas de telle façon qu'elle rapporte à elle-même le bien du tout, mais plutôt de telle façon qu'elle se rapporte elle-même au bien du tout[25].» On rapprochera ainsi la quatrième «vérité» énoncée à Élisabeth («on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers…») et le principe régulateur que Descartes en tire («il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier»[26]) de ce que le Docteur Angélique répète à maintes reprises dans ses pages sur l'ordre de la charité : «Le bien commun est toujours plus aimable que son bien propre : c'est ainsi que, pour la partie, le bien du tout est plus aimable que le bien partiel qui est le sien[27].»

b/ Mais, on l'a vu, Descartes corrige le caractère absolu de son propos par la glose : «Toutefois avec mesure et discrétion, car on aurait tort de s'exposer à un grand mal, pour procurer seulement un petit bien à ses parents ou à son pays ; et si un homme vaut plus lui seul, que tout le reste da sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver[28].» La *lex charitatis* n'admet pas une application immédiate, il faut une règle qui permet d'apprécier la valeur, apparente ou réelle, de la cause pour laquelle on s'immole et donc qui rend raison du sacrifice. C'est là de nouveau un des enjeux majeurs des débats sur l'*ordo charitatis*. D'où la suite des cas de figure évoqués par les articles 4–12 de la question 26 de la *Secunda Secundae* : Faut-il 4. S'aimer soi-même plus que son prochain 5. Aimer le prochain plus que son propre corps ? – 6. Aimer tel prochain plus qu'un autre ? – 7. Doit-on aimer davantage celui qui est le meilleur, ou celui qui nous est le plus uni ? – 8. Celui qui nous est uni par le sang ? – 9. Doit-on aimer de charité son fils plus que son père ? – 10. Sa mère plus que son père ? – 11. Son épouse plus que son père ou sa mère ? – 12. Son bienfaiteur plus que son obligé ? Tout cela fait l'objet, comme nous le verrons tout à l'heure, de débats complexes et acharnés chez les casuistes de la première modernité. Évoquons seulement quelques lignes de deux auteurs que Descartes a sans doute eu l'occasion de

24 *Summa theologiae* (= *ST*), Ia, q. 60, a. 5.
25 *ST*, IIa IIae, q. 26, a. 3. Cfr. *In III Sent.*, d. 29, q. 1, a. 3.
26 AT IV, p. 293.
27 *ST*, IIa IIae, q. 26, a. 4.
28 AT IV, p. 293.

feuilleter, Suárez et Grégoire de Valence, dont les options théoriques seront systématiquement discutées par les sommes de théologie morale du XVII[e] siècle. Concernant les biens temporels, l'homme est-il obligé de veiller plus à son intérêt propre qu'à celui de son prochain ? Il faut distinguer, précise Suárez, le sacrifice qui concerne des biens du même genre et des conditions de nécessité égales («in eodem genere bonorum, et necessitatum») des situations où l'on compare des circonstances différentes et des bien inegaux («necessitates inaequales, vel bona inaequalia»)[29]. Et aussi, ajoute Grégoire de Valence, prendre en compte si la personne pour qui nous mettons en danger nos biens ou notre vie est «égale à nous, par exemple s'il s'agit d'une personne privée, ou bien inégale, comme dans le cas d'une personne publique, ou d'un privé qui est d'un grand bénéfice pour son pays»[30]. De surcroît, même dans ce dernier cas, s'il est vrai que la partie doit préférer le bien du tout à son propre bien[31], il convient néanmoins de ne pas confondre l'«extrema» et la «gravis necessitas Reipublicae», les circonstances graves et les circonstances gravissimes[32]. Bref, la «mesure et [la] discrétion» que réclame Descartes lorsqu'il s'agit de se sacrifier pour autrui recoupe très exactement l'exigence de discerner les multiples cas différents («diiudicari multi casus») dont, comme nous le rappelle Grégoire de Valence, on a l'habitude de discuter très longuement dans les traités «de charitate»[33].

c/ Pourtant – et nous voici à la dernière de nos remarques – la «discrétion» ne s'impose pas seulement à propos des biens «temporels», mais aussi des biens spirituels. Descartes ne se borne pas en effet à écrire : «En se considérant comme une partie du public, on prend plaisir à faire du bien à tout le monde, et même on ne craint pas d'exposer sa vie pour le service d'autrui, lorsque l'occasion s'en présente[34].» Voilà pour la question concernant la nécessité pour l'homme de préférer son intérêt à celui d'autrui dans les cas des biens temporels («utrum in

29 Suárez 1858, p. 712.
30 Grégoire de Valence 1603, p. 596 : «Proximum posse esse aut aequalem, ut puta si sit persona privata ; aut inaequalem ut puta si sit persona publica, vel privata quidem, sed talis, ut magnum emolumentum adferat Reipublicae.» Nous en profitons pour corriger une coquille dans notre ouvrage (Frigo 2016, p. 148) où la pagination citée ne correspond pas à l'édition de 1603 mais à celle de 1619.
31 Suárez 1858, p. 712.
32 Suárez 1858, p. 712 : «Oportet autem ad talem obligationem comparare gravitatem necessitatis spiritualis, cum gravitate damni temporalis, quod certe non potest definiri in universali, sed in particolari prudenter judicandum est, servata rerum proportione.»
33 G. de Valence 1603, p. 596 : «His suppositis ponam aliquot assertiones, ex quibus facile diiudicari poterunt multi casus, de quibus hic prolixe et perturbato ordine disputari solet.»
34 AT IV, p. 293.

temporalibus teneatur homo sibi potius quam proximo subvenire»). Mais qu'en est-il des biens spirituels («in spiritualibus») ? Réponse (étonnante) de Descartes : «Voire on voudrait perdre son âme, s'il se pouvait, pour sauver les autres.» Il serait donc possible (ou du moins on pourrait vouloir souhaiter, d'une velléité sans doute toujours impuissante) de renoncer à son propre bien spirituel («perdre son âme»), entendons la condition de grâce voire même celle de gloire, pour le bien spirituel d'autrui. Descartes retrouve un enjeu classique des débats «de ordine charitatis», mais il s'agit d'une question qui fait désormais l'objet d'une véritable polémique. Car il est tout sauf évident qu'il soit licite de mettre en danger son âme pour sauver celle d'autrui. Au contraire, comme le résume Arriaga, si «j'ai à choisir entre être sauvé et laisser aller à l'enfer cent autres personnes ou le contraire, je dois choisir mon salut plutôt que celui des autres»[35]. La thèse de Descartes, même si formulée comme un vœu, n'a donc rien d'anodin, à tel point point elle contredit une tradition longue et unanime, et il faut déployer un certain nombre de distinctions assez subtiles pour la rendre même seulement «probable». Elle pointe en effet ce changement de paradigme – et de structure de l'*ordo charitatis* – qui s'accomplit dans les pages des casuistes modernes et sur lequel il convient désormais de se pencher.

3 *Ordo charitatis* et cas de conscience

Les remarques de Descartes dans ses lettres à Élisabeth offrent donc en même temps l'ébauche d'une réflexion (implicite) sur les enjeux de la casuistique et la mise en exergue d'un de ses thèmes, celui de l'*ordo charitatis*. Un thème qui n'aurait rien d'un sujet mineur, si, comme nous l'avons rappelé plus haut, «examiner […] jusqu'où nous devons aimer la vie» constitue, selon Descartes, une des tâches fondamentales lorsqu'on «traite de morale». Or, il suffit de

35 «Demus hunc casum, quod vel ego solus salvandus essem et centum alii perituri, vel hi e contrario salvandi et ego solus periturus […], si in mea potestate esset eligere unum ex his duobus, tenerer omnino citius meam salutem eligere quam illorum centum, nec deberem curare illud maius gaudium Beatorum» cité par Knebel 2005, p. 124, n. 40. Cfr. aussi les textes de Petrus Tartaretus et Domingo Soto cités dans Knebel 2005, p. 124, n. 41 : «In infinitum autem teneor me diligere, quia teneor me plus diligere, quam infinitos homines, si essent, quia si diceretur mihi, vel infiniti homines damnabuntur, vel peccabis, non debeo peccare, quia plus debeo me diligere, quam alios» et «Nullatenus licet aut vitam spiritualem […] amittere, aut minimam eius iacturam facere pro salute spirituali totius mundi. […] Memini enim quosdam hoc in dubium revocare, nihilominus conclusio adeo per se nota est, ut contraria manifestam complicet repugnantiam […]. Immo et minimum veniale peccatum licere admittere pro salute spirituali totius mundi, contradictionem involvit.»

feuilleter les *dissertationes* ou les *disputationes* «de charitate» des traités de théologie morale, mais aussi les *resolutiones* ressemblées sous les rubriques «de homicidio», «de correctione fraterna», «de mendacio», et surtout, «de eleemosyna»[36] des sommes de cas de conscience pour apprécier le rôle non négligeable accordé à la notion d'*ordre de la charité*. Parmi les nombreux exemples possibles, nous n'en retenons que deux, celui des castrats et celui de l'avortement dans le cas de choix entre la survie de la mère et celle de l'enfant. Dans les deux cas il y va de l'intégrité physique du sujet, et donc des limitations de l'interdiction du cinquième commandement, tu ne (te) tueras pas.

Rappelons brièvement les éléments essentiels de la doctrine de l'*ordo charitatis*[37]. La définition d'un ordre qui organise et hiérarchise les objets de la charité s'appuie sur la distinction augustinienne de quatre directrices de l'amour : «Saint Augustin écrit : Il y a quatre choses à aimer : une qui est au-dessus de nous, c'est-à-dire Dieu ; une autre qui est nous-même ; une troisième qui est près de nous, c'est-à-dire notre prochain ; une quatrième qui est au-dessous de nous, c'est-à-dire notre propre corps[38].» Cette mise en ordre des «amabilia» débouche sur une hiérarchie qui recoupe un ordre cosmique ; il faut aimer ce qui est «supra nos» plus que nous-mêmes et «nos» plus que ce qui est «infra nos» ; de même, il est nécessaire de «diligere» ce qui est «juxta nos» comme nous, mais plus que notre corps, etc. Plus en détail, on distinguera trois genres de biens, ceux spirituels (la gloire, la grâce et les vertus) ; les biens corporels (la vie et la santé corporelle) et les biens extérieurs (la renommée, les honneurs, les richesses). L'ordre de la charité prescrit donc qu'on aime Dieu préférablement à toutes les créatures, puis soi-même selon les biens spirituels (c'est-à-dire son âme, disons son intégrité spirituelle), puis le prochain selon les biens spirituels (id est le salut du prochain) puis soi-même selon les biens corporels (notre vie et notre corps), puis le prochain selon son bien corporel et enfin soi-même et le prochain selon les biens extérieurs[39].

36 Voir Deuringer 1959.
37 Nous nous permettons de renvoyer à notre article (Frigo 2012), pour une analyse plus détaillée et une bibliographie concernant la tradition patristique et médiévale de ce théologumène. Voir aussi notre volume à paraître *Charité bien ordonnée, de saint Augustin à Goethe*.
38 *ST*, IIa IIae, q. 25, a. 12.
39 Laymann 1625, lib. II, p. 423–424 : «Tria sunt bonorum genera, quae vel nobis, vel alteri velle possumus: primum continet spiritualia bona: gloriam, gratiam, et virtutes. Alterum bona corporalia: vitam et sanitatem corporis. Tertium bona externa: famam, honorem, ac divitias. [...]. Ordo diligendi ex Charitate ita observandus est, ut quisque primo omnium diligat Deum, 2. Se ipsum secundum bona spiritualia. 3. Proximum secundum bona spiritualia. 4. Se ipsum secundum bona corporis. 5. Proximum secundum bona corporis. Deinde se ipsum, ac proximum secundum externa bona.» Cfr. pour une présentation concise Busembaum 1656, p. 62–64.

Soit donc le cas formulé par un des «princes» des casuistes, Antonino Diana (1585–1663) dans une des *resolutiones* sur le thème de l'homicide : s'il y a le consentement de l'enfant, le père peut-il castrer son fils afin qu'avec sa voix et son chant le jeune soit utile à l'Église ?[40] Pour répondre, Diana rappelle deux arguments opposés avancés par des «doctores graves», tout en laissant aux sages («viri docti») la tâche de trancher entre deux opinions qu'il juge l'une et l'autre probable. D'une part, on trouve donc l'augustinien Miguel Bartolomé Salón (1539?–1621) qui plaide pour l'affirmative. Certes, comme le rappelle le Canon des Apôtres (*distinctio* n. 55 «Si quis abscidit semetipsum, id est, si quis …») «ceux qui se sont mutilés eux-mêmes c'est-à-dire, qui se sont coupés quelque partie du corps, comme le doigt ou l'oreille, sont irréguliers, quoi que la partie de leur corps qu'ils ont retranchée ne soit pas nécessaire pour l'exercice des Ordres sacrés, parce que ces personnes sont en quelque manière homicides d'elles-mêmes». Car «de même que se suicider n'est jamais licite, de même il n'est jamais licite de se mutiler, car nous ne sommes pas plus seigneurs des membres de notre corps que de notre vie»[41]. Bref, dans les deux cas, on enfreint le cinquième commandement[42]. La mutilation d'un membre du corps n'est admise que lorsqu'elle s'impose comme indispensable pour la survie de l'organisme tout entier[43]. Or, cela n'est certes pas le cas de castrats – la «voix douce et sonore n'est en rien un moyen pour conserver la santé du corps, ou d'un de ses

40 «An consentiente filio, possit illum Pater castrare, ut voce, et cantu Ecclesia deserviat» (Diana coordinatus 1680, p. 118).

41 Tamburini 1659, lib. 6, cap. 2, § 3, p. 114 : «Sicut occidere, sic mutilare se nemo licite potest, quia perinde ac vitae, sic et membrorum corporis nos domini non sumus. Unde inferunt recte doctores, neque ex fine, ut a peccato fugias, posse in membris te ipsum offendere.»

42 Voir Mastri 1671, qu. 6, a. 1, § 104, p. 338 : «Censeri debet hoc eodem praecepto injustam sui ipsius occisionem, mutilationem, et aliam sui corporis notabilem laesionem prohiberi, quia nemo habet auctoritatem in seipsum, cum solus Deus humanae vitae sit dominus directus, et absolutus ; et licet homo jus habeat vitam suam custodiendi, et utendi illa, et suis membris; proprie tamen viae suae, et membrorum dominium non habet […] quare ex intentione, et directe nemo potest seipsum licite occidere, vel mutilare.»

43 Mastri 1671, qu. 6, a. 1, § 104, p. 338 : «Docent communiter doctores […] licitam esse alicuius membri mutilationem […] quando membrum aliquod corporis, aegrum, vel putrefactum obstat bono totius corporis, cum enim pars sit propter bonum totius, quand ei obstet, deleri potest». Cela s'applique par analogie à l'autre cas où la mutilation est legitime, i.e. «quando judex, et communitatis gubernator judicat talem poenam expedire in punitionem alicuius malefactoris […] ut nomine a flagitiis arceantur, et bonum commune totius Reipublicae conservetur etiam cum detrimento partis.» Cfr. Salón 1592, qu. 65, a.1 controversia II, p. 386.

membres essentiels»[44]. Soit, et pourtant, argumente Salón, il y a des cas qui font exception.

Ainsi, aucune autorité ne peut forcer quelqu'un à se sauver en se mutilant si le souffrant craint la douleur plus encore que la mort. Néanmoins,

> si le malade est nécessaire à l'État, de sorte que s'il meurt il n'y en aura plus de pareils, et donc il vaut à lui seul tout autant que le bien commun, alors, si une telle douloureuse amputation peut le sauver, il doit accepter de la souffrir, et l'État ou ses supérieurs peuvent le contraindre à le faire pour le bien de la communauté. En effet si la charité et la justice légale imposent de mettre en danger sa vie pour le bien commun, ne faudra-t-il pas à plus forte raison souffrir l'amputation et la douleur même très intense pour ce même bien commun ?[45].

Salón reprend ici, comme le font aussi Lessius et Sylvius[46], un argument central des *quaestiones* sur l'ordre de la charité. On peut douter s'il est licite, ou même nécessaire, de mettre en danger sa vie pour sauver celle d'autrui. Mais il n'y a aucun doute que cela s'impose dans le cas de la survie de la communauté à laquelle on appartient. «Il faut préférer le bien commun à celui individuel, car le premier est plus universel. […] Ainsi le citoyen est tenu à exposer sa vie à un danger certain, pour défendre la cité, le prince, ou d'autres personnes publiques»[47]. Mais si l'homme est tenu à sacrifier éventuellement sa vie pour le bien

---

44 Mastri 1671, § 116 p. 342 : «Nulla ratio naturalis dictat in isto casu, ut uni membro damnum inferatur, imo prorsus abscindatur pro melioranda tantum voce, nam vox dulcis, et sonora non est medium necessarium pro salute tuenda totius corporis, vel alterius membri principalis; ergo non tenetur aliquod membrum illi succurrere cum tanto sui detrimento, quia non adest status necessitatis, in quo ex ratione naturali teneretur abscissionem pati.»

45 Salón 1592, p. 386–387 : «Haec intelligenda sunt quando ille infirmus non est necessarius Reip. Nam si sit ita necessarius, ut eo mortuo non inveniantur alius similis, et fere aequivalens bono communi, et per eam abscissionem, vel dolorem probabiliter credatur evasurus mortem, tenetur ipse dolorem illum pati, et potest a Rep, et superioribus ad id compelli pro bono communi, nam si teneretur ille ex charitate, et iustitia legali expo nere vitam pro bono communi, quanto magis pati illam abscissionem membri, et dolorem, quamvis vehementem pro eodem bono communi ? Hinc sequitur licere quidem parentibus filii, quos voce plurimum Ecclesiis profuturos sperant, amputare virilia, et efficere Eunuchus, sed ita, ut fiat sine periculo vitae, et de eorum consensu.»

46 Lessius 1605, lib. 2, cap. 9, dub. XIV, § 97, p. 91 : «Qui tamen excipiunt personam Reipublicae necessariam : quia talis ob bonum publicum tenetur vitam suam conservare, etiam cum doloribus maximis ; et si renuat, potest à Republica compelli» et du Bois (Sylvius) 1726, qu. 65, a. 1, concl. II, p. 345.

47 Suárez 1858, p. 712: «Dico primo : communi bono tenetur homo in temporalibus potius qnam sibi subvenire. Est communis cum D. Thoma 2. 2, q. 26, a. 4. Ratio est, quia commune bonum præferendum est privato, cum sit universalius. Item homo quivis privatus est pars boni com-

commun, il l'est à plus forte raison de souffrir la douleur d'une amputation. Or, enchaîne Salón, de cela s'ensuit aussi que «les parents peuvent amputer les organes sexuels de leurs enfants et les rendre eunuques, dans l'idée qu'avec leur voix ils apporteront de multiples bénéfices aux Églises». Quoi qu'il en soit de la nature et même de la recevabilité de l'argument, Salón trouve dans un des corollaires de l'*ordo charitatis* un argument conceptuel pour justifier une pratique trop répandue, notamment dans l'Église catholique, pour être illégitime. De même que le membre indispensable à la vie de la communauté doit être prêt à souffrir pour le «bonum commune reipublicae», de même les jeunes chanteurs doivent le faire pour le bien commun de la «Respublica christiana».

Mais, justement en raison de sa plasticité, la structure de l'*ordo charitatis* admet aussi un usage tout à fait diffèrent et peut dès lors être mise à profit pour critiquer le choix qui amène les parents à faire de leurs enfants de chanteurs castrés. Voyons en effet ce que propose l'opinion que Diana compare avec celle de Salón, soutenue par le jésuite Adam Tanner (1572–1632). Contre l'argument fondé sur la visée du bien publique («intuitu boni publici castare») de Salón, Tanner rétorque que «ce bien commun n'est pas si grand qu'il justifie qu'on accomplisse un acte tellement contre nature, alors qu'un tel acte est illicite même quand il y va de la santé spirituelle ou d'éviter un danger pour l'âme, deux enjeux qui peuvent être considérés bien plus remarquables». Tanner exploite ici la hiérarchie des biens qui articule les priorités entre les différentes obligations de la charité. Si le bien commun doit toujours avoir la priorité sur le bien particulier, un bien commun qui relève des «bona exteriora» (l'utilité de l'Église et le plaisir qui reviendra aux écouteurs) reste néanmoins inférieur à tout bien spirituel, même seulement individuel. Dès lors, si la mutilation pour des exigences de perfection spirituelle est interdite[48], le saura d'autant plus celle qui ne vise que le bien «extérieur», soit-il celui d'une communauté tout entière. L'ordre de la charité agit donc comme un schéma conceptuel à usages multiples qui permet d'articuler une pluralité d'opinions probables opposées.

---

munis ; pars autem debet præferre bonum totius proprio bono ; tandem tenetur civis vitam exponere evidenti periculo, ut defendat civi tatem, vel principem, vel aliam similem personam, quando ab illa censetur pendere commune bonum : quare, etc.» et cfr. G. de Valence 1603, p. 601 : «Quoad bona temporalia, quæ teneatur qui et sibi et communitati, cuius est pars, velle et quæ sint eiusdem rationis, magis tenetur unusquisque diligere communitatem quam seipsum.» Voir le panorama très exhaustif des arguments pour et contre le sacrifice de sa propre vie corporelle, fourni, à partir du dossier des auteurs franciscains du XVII[e] siècle, par Tung 1959–1960–1961.

48 Cfr. *ST*, IIa IIae, qu. 65, a. 1, ad 3. Cfr. Juénin 1741, p. 580 : «Et ainsi le motif de servir le Prince, ou d'avoir la voix plus douce, n'excusent pas ceux qui donnent les mains à cette cruauté, condamnée par plusieurs Canons de l'Église.»

Un deuxième exemple le confirme, et de nouveau, hélas, à propos d'une question scabreuse (mais il pourrait difficilement en être autrement étant donné qu'il s'agit de mesurer «jusqu'où nous devons aimer la vie», donc, aussi «jusqu'où nous devons être prêt à embrasser la mort»). Partons toujours de Diana : si une femme enceinte est malade et elle a besoin d'un médicament qui peut mettre en danger la survie du fœtus dont on sait qu'il a des chances de pouvoir néanmoins naître, est-ce que la mère doit renoncer à ce médicament et mettre en danger sa propre vie pour que l'enfant soit baptisé[49] ? La formulation de Diana multiplie les précisions (il vient en effet d'aborder, à la *resolutio* précédente le cas où les dangers sont égaux pour la survie de la mère et pour celle de l'enfant[50]). Le *Dictionnaire des cas de conscience* de Pontas reformule de manière plus directe : «Moevia, femme enceinte, étant malade, et dans un danger très-évident de mort, son médecin lui propose une médecine qui probablement lui sauvera la vie ; mais d'un autre côté, il est moralement certain qu'elle lui fera perdre son fruit. Peut-elle la prendre sans se rendre coupable de péché mortel dans la seule intention de sauver sa vie[51] ?» Il est évident qu'il y va là d'une question «de ordine charitatis» : il s'agit en effet de décider si, dans un cas où il y va de la vie et de la mort («extrema necessitas»), il faut préférer sa vie temporelle à la vie spirituelle d'autrui. D'où la réponse par l'affirmative de Diana, car «le précepte de la charité oblige la mère à préférer la vie spirituelle du prochain dans une condition de nécessité extrême, telle que celle de l'enfant non baptisé, à sa propre vie corporelle»[52]. Diana poursuit sa discussion en précisant qu'il faut distinguer les cas où le médicament produit directement la mort de l'enfant ou cela arrive seulement *per accidens*. Mais il ne cesse de répéter le principe qui gouverne son argumentation : «L'ordre de la charité impose qu'on préfère la vie spirituelle du fœtus vivant à la vie corporelle de la mère» («Ordo charitatis postulat ut vita spiritualis animati foetus praeferatur vitae corporali ipsius matris»)[53].

49 Diana 1650, Resol. XXXVII, p. 115 : «An si adsit spes, ut possit foetus in lucem prodire, teneatur mater cum periculo ipsius vitae supradicta medicamenta non adhibere, ut foetus baptizatur.»
50 Diana 1650, Resol. XXXVII, p. 114 : «An idem dicendum sit, quando medecina applicando aequaliter tenderet ad salutem matris, ac ad foetus abortum, utrum sit licitum in tali casu dicta medicamenta applicare.»
51 Pontas 1736, col. 307–308.
52 Diana 1650, p. 115 : «Ratio est quia praeceptum charitatis illam obligat ad praederendam vitae suae corporali vitam spiritualem proximi extreme indigentis, qualis est puer non baptizatus.»
53 Diana 1650, p. 115.

Diana étaye son opinion par le renvoi à l'autorité de nombreux docteurs, notamment Sánchez, Laymann et Lessius. On ajoutera à la liste le nom du bénédictin anglais Gregory Sayer (Sayrus, 1560 – 1602) qui consacre des pages très claires à la question et montre, encore mieux que Diana, à quel point la référence à l'ordre de la charité est essentielle. Après avoir distingué trois opinions (il est absolument interdit à la mère d'accepter la médecine qui la sauvera ; il est licite, mais seulement avant que le fœtus soit animé ; il est licite autant avant qu'après l'animation), Sayrus définit deux approches de la question. Si en effet nous ne considérons que la mort ou le danger de mort corporelle de la mère et de l'enfant, la mère peut prendre le médicament pour conserver sa vie, même si cela expose l'enfant au danger de mort (temporelle), et cela autant avant qu'après l'animation du fœtus. La raison en est qu'il y va de la comparaison entre deux objets de l'*ordo charitatis* qui ont, pour ainsi dire, la même valeur, et dans ce cas la mère est tenue à prendre soin d'abord et surtout de sa propre vie. Faire le contraire est légitime, mais il s'agit d'un acte d'héroïsme qui va au-delà de ce qui est prescrit par les *leges charitatis*. Et cela est d'autant plus vrai que la vie de l'enfant dépend de la vie de la mère comme un accident dépend de la substance[54]. Tout change toutefois quand on compare au contraire la vie spirituelle de l'enfant et celle corporelle de la mère, car « selon le véritable ordre de la charité, chacun est tenu à préférer le salut spirituel d'autrui à sa propre intégrité physique, et cela à plus forte raison s'il en est chargé, et qu'autrui est dans l'impossibilité de veiller à son propre salut spirituel sans une aide extérieure »[55]. De nouveau, comme dans le cas de castrats, l'ordre de la charité s'avère donc être un outil conceptuel qui permet d'articuler des thèses – et des opinions – différentes concernant l'amour et le souci qu'on doit avoir pour sa propre existence.

Le constat est d'ailleurs confirmé par l'étude d'un thème proche, celui de l'opération césarienne, et du doute qui revient à se demander « si la mère est obligée de s'y soumettre, pour procurer le baptême à l'enfant, dans la suppo-

---

54 Sayrus 1605, lib. VII, cap. 12, § 21, p. 474 : « Si solam mortem, aut periculum mortis corporalis matris, et filii consideremus, licitum erit matri sumere medicinam ad vitae suae conservationem, etiam cum periculo mortis temporalis filii, tam ante, quam post animationem. […] Ratio est, quia mater potius ius habet ad possessionem suae vitae tuendam etiam cum periculo foetus, quam e contra foetus ad suam cum periculo martis; cum vita foetus ex vita matris, et non econtra vita matris, ex vita foetus dependet ; et quod est per accidens et minus principale non est attendendum. »

55 Sayrus 1605, lib. VII, cap. 12, § 22, p. 474 : « Sed unusquisque secundum rectum ordinem charitatis tenetur praeferre salutem animae proximi saluti propriae corporali, maxime cum illius curae commissus sit, et illi impossibile est aliquid facere pro salute sua spirituali, absque alterius auxilio. »

sition qu'il y a lieu d'espérer qu'elle survivra à l'opération». L'ouvrage de référence est celui de Théophyle Raynaud, *De ortu infantium per sectionem caesaream* (1637), dont les arguments son repris et réexaminés, au début du XVIIIe siècle, par l'abbé Dinouart dans son *Abrégé d'embryologie sacrée*. Raynaud, rappelle l'abbé, «prouve d'après les principes de S. Thomas, que la mère est obligée pour sauver l'âme de son enfant, non seulement de souffrir l'opération, sous peine de péché mortel, mais encore de la demander». De surcroît, «il étend cette conclusion au cas où il serait douteux si par l'opération l'enfant était secouru ou non», car «la vie spirituelle de l'enfant, quoique seulement probable, doit l'emporter du côté de la mère sur la crainte d'une douleur certaine et sur le danger probable d'en mourir»[56]. Voilà de nouveau une application inédite du principe de la primauté de la vie spirituelle sur la vie corporelle qui gouverne la hiérarchie des objets de l'*ordo charitatis*. La simple possibilité du salut spirituel l'emporte sur la douleur certaine et la mort probable. Et, rappelle l'auteur de l'*Abrégé d'embryologie* en renvoyant à la question 26 de la *Secunda Secundae*, il ne s'agit pas là d'un «simple conseil d'une perfection héroïque, mais [d']un acte nécessaire» qui est commandé à la mère «par la loi de la charité»[57].

4 Perdre son âme

Nous avons abordé jusqu'ici le premier des deux cas de figure évoqués par Descartes, celui qui concerne la légitimité – et éventuellement l'obligation – «d'exposer sa vie pour le service d'autrui, lorsque l'occasion s'en présente», c'est-à-dire de mettre en danger son intégrité physique (la vie corporelle) pour subvenir aux intérêts spirituels ou corporels d'autrui. C'est-là en effet l'enjeu des *quaestiones* sur l'ordre de la charité qu'on voit le plus souvent mobilisé par les traités de morale et les sommes des casuistes. On en trouve même un emblème dans l'exemple si commun des deux naufragés aux prises avec un morceau de bois qui ne permet qu'à un seul d'eux de se sauver («exemplum vulgare [...] de duobus naufragis, quorum alter posset tabulam accipere, in qua vitam tueretur»)[58]. Le cas, mais on pourrait même dire le modèle heuristique, des deux naufragés permet en effet de s'interroger a/ sur la nature du sacrifice pour autrui

56 Abbé Dinouart 1766, p. 174.
57 Abbé Dinouart 1766, p. 176. Pour la thèse opposée, voir les arguments proposés par Concina 1755, lib. I, diss. V, § 22–23, p. 268 qui insiste sur l'absence d'un «ius ad baptisma» qui appartiendrait au «puero in utero clauso» et sur la primauté du «ius» de la mère «in propriam vitam».
58 Suárez 1858, p. 713.

(«exponere vitam» d'une façon active et délibérée ou simplement se laisser mourir ou tuer ? s'exposer à un danger certain et proche ou seulement à un danger probable et éloigné ?), b/ sur ses mobiles (dévouement par devoir de charité ou par devoir de justice ? ; obligation stricte de la charité ou exigence de la «perfectio charitatis» donc, action héroïque qui ne relève pas d'un précepte), et c/ enfin sur la condition de celui pour qui on se sacrifie (est-il dans une condition d'urgente et extrême nécessité, ou seulement dans un danger proche ou non immédiat ?) et d/ sur les préséances qu'il faut accorder[59]. Mais, comme on l'a vu, Descartes précise que quelquefois il ne s'agit pas seulement «d'exposer sa vie» corporelle, mais «on voudrait» même «perdre son âme, s'il se pouvait, pour sauver les autres». Est-il légitime de s'exposer au danger de perdre son salut pour le salut d'autrui[60] ? Voilà donc un nouveau doute «de ordine charitatis» qui, malgré l'apparente teneur «métaphysique», ne manque pas d'implications morales et pratiques du plus grand intérêt. Un doute qui est très rapidement évoqué (et écarté) par saint Thomas (*ST* IIa IIae, qu. 26, a. 4, ad 3), mais qui fait au contraire l'objet d'analyses fouillées sous la plume de nombreux théologiens et casuistes à partir de la fin du XVI[e] siècle, en constituant sans doute un des apports les plus remarquables au débat moderne sur l'ordre de la charité.

Commençons par le point qui n'admet aucune remise en question : il n'est jamais licite de pécher, même d'un péché véniel, pour sauver l'âme d'autrui, voire même celle du monde entier («Pro totius mundi salute non licet peccare

59 Voir le cas de J. Pontas (Pontas 1736, p. 680) : «Egbert, matelot, passant le trajet du Rhin à Maïence, avec son père et sa mère, et son bateau venant à etre renversé d'un coup de vent, ils tombent tous les trois dans l'eau. Egbert qui est fort et vigoureux, et qui sait parfaitement bien nager, est persuadé qu'il peut aisément sauver l'un ou l'autre. Auquel des deux est-il obligé de donner secours ?»

60 Concina 1755, § 25 – 27, p. 268 – 269 propose un bon résumé des options concernant le sacrifice de la vie corporelle pour la bien spirituel du prochain (individu ou communauté) qui est dans une condition de nécessité extrême ou bien seulement grave : «Si spiritualis proximi necessitas gravis tantum fuerit, astringeris ne cum vitae periculo eidem succurrere ? Si proximus qui gravi laborat spirituali necessitate, persona privata fuerit, tum vitam tuam praeferre eiusmodi necessitati debes. […] Si proximus gravi animae necessitatate pressus, communitas aliqua sit, tum exponere et bona, et vitam debes, ut illi suppetias feras, attenta tam probabili fructus spe. Quoniam damnum grave commune privatae vitae praeferendaum est. […] Porro si quis succurrere valet, vi sui officii, seu dignitatis ad id astringitur, puta quia est animarum curatur, pastor, Episcopus, tenetur in gravi necessitate cum vitae periculo populi sibi concrediti spirituali providere saluti.» La question suivante passe à la comparaison entre biens spirituels : «Hactenus egimus de iactura temporali quam quis pati tenetur, ut proximorum animabus suppetias ferat. Nunc inquirendum superest, teneamur ne cum periculo propriae spiritualis salutis, alterius aeternae saluti providere.»

etiam venialiter»[61]). Qu'on rappelle les axiomes de *Mt* XVI, 26 («Que servira-t-il donc à l'homme de gagner le monde entier, s'il ruine sa propre vie ? Ou que pourra donner l'homme en échange de sa propre vie») et de *Rm* III, 8 («Devrions-nous faire le mal pour qu'en sorte le bien ?»). Il serait en effet inacceptable de transformer un péché dans un acte licite, en raison du fait qu'il est le moyen pour obtenir un bien spirituel. D'une part, si c'était ainsi, le péché perdrait ce faisant sa malice, ce qui est absurde, car alors il ne serait plus péché et tout le raisonnement tomberait à l'eau[62]. D'autre part, la charité, qui vise la bonté divine, ne peut pas nous pousser à vouloir quelque chose qui nous en éloigne[63]. D'où un double corollaire : non seulement le principe de la primauté du bien du tout sur celui de la partie ne s'applique pas aux biens spirituels[64], mais si on voulait appliquer des critères quantitatifs à ceux-ci, il faudrait que l'homme qui souhaite se sacrifier pour que le monde soit sauvé s'expose, outre qu'à un péché mortel, à «innumera peccata, eaque gravissima, quae damnatus per aeternitatem committet», et il n'y a sans doute aucune personne qui soit à tel point ennemie de Dieu et d'elle-mème pour le faire[65].

Soit : on ne peut pas pécher pour assurer le salut d'autrui. Mais peut-on au moins, sans pécher directement et délibérément, s'exposer au danger de pouvoir «probablement pécher» ? Cela semble bien possible, du moins si on distingue, à la suite de plusieurs docteurs, ce qui est à proprement parler un péché d'une action ou d'une condition qui représentent seulement un danger de pécher («periculum peccandi») : il y va dans ce second cas uniquement d'une occasion de pécher, qui peut dès lors aussi être mise à profit pour réaliser le salut d'autrui. De surcroît, l'homme peut se trouver exposé à un tel danger de pécher sans le vouloir ; il n'y a donc aucune responsabilité ni aucune volonté de pécher qui

---

61 *Collegii Salmaticensis* 1750, tr. XXI, cap. VI, punct. III, § 1, p. 144. Cfr saint Augustin, *De mendacio*, n. 21 ; *ST*, Ia, q. 110, a. 3 ; *In IV Sent.*, dist 38, q. 2, a. 4, q. 1, ad 2.

62 Sylvius 1726, p. 125 : «Quia in assertione contraria involvitur contradictio: si enim aliquando esset licitum peccare; hoc ipsum quod dicitur licitum non esset peccatum ; cum omne peccatum sit contra legem Dei : non foret autem contra legem Dei, quod ex lege Dei esset licitum ; et tamen illud idem esset peccatum, quia hoc supponitur.» Cfr. Suárez 1858, p. 707.

63 Voir Ripalda 1680, p. 507 : «Ratio est quia nullo ex fine peccatu esse potest licitum, eo enim ipso admitteret malitiam peccati. Item quia Deus super omnia diligendus excludit omnem affectum peccati, quia vendicat omnem alterius boni affectum Deo ingratum, deponi propter amorem Dei. Demum quia propter bonitatem divinam expeti non potest medium quod aliqua ratione avertit ab ipsa.» Cfr. Suárez 1858, p. 709.

64 Sylvius 1726, p. 125 et Suárez 1858, p. 707.

65 Granado 1631, p. 401.

puissent lui être imputées[66]. Bref, comme l'écrit Granado, «laisser qu'il se produise en nous un péché» en vue du bien spirituel d'autrui «revient à vouloir accomplir quelque chose qui n'est en rien par sa nature un mal, mais qui peut quelquefois accidentellement constituer une occasion pour tomber dans le péché». Par exemple quelqu'un qui, en ayant entendu des confessions, serait dès lors conduit à tomber dans un péché mortel : malgré cela, il peut les entendre, car il apportera un grand bénéfice spirituel, et à cette fin on peut permettre un péché mortel[67]. On peut donc s'exposer au danger de pécher. Mais, précisons encore, seulement si ce danger est un «danger probable de pécher» («periculum probabili peccati») et non pas un «danger prochain de pécher» («periculum proximum peccati»)[68], car dans les questions d'ordre moral pécher et s'exposer au danger moral de pécher sont la même chose («in moralibus idem est committere, et exponere se morali periculo committenti»)[69]. Il reste néanmoins que dans certaines circonstances il n'est pas seulement licite, mais même obligatoire de mettre en danger son bien spirituel pour le bien spirituel d'autrui. On évoquera notamment le cas, souvent repris par les casuistes, de l'obligation de risquer son salut pour baptiser un enfant mourant chez des infidèles. D'ailleurs, même dans le cas d'un danger réel de pécher, il s'agit d'examiner avec prudence les conditions de l'action et de comparer dès lors la gravité du péché dont on risque d'être coupable et l'utilité qui pourrait dériver de notre geste, car s'exposer à un danger même lointain pour un modeste bénéfice spirituel pour autrui signifierait presque vouloir pécher[70].

---

66 *Collegii Salmaticensis* 1750, § 27, p. 144 : «Probabile periculum peccandi non est formaliter peccatum, quando salus, verbi gratia proximi periclitatur, sed illius occasio ; at occasio peccati potest aliqua ratione honestari ; ergo honestum est ob salutem spiritualem proximi illi se exponere.Deinde : ideo illud periculum esset peccatum, quatenus esset moraliter volontarium ; sed quando adest gravis, et honesta causa, aut necessitas, non est moraliter voluntarium, cum tunc non ametur periculum, sed potius illud invite amplectatur.» Cfr. Antonius a Spiritu Sancto 1680, p. 18.

67 Granado 1631, p. 400.

68 *Collegii Salmaticensis* 1750, § 27, p. 144.

69 Suárez 1858, p. 709 et Sylvius 1726, p. 125.

70 Granado 1631, p. 400 : «Quando autem istud periculum censeatur proximum, arbitrio prudentis expendendum est, attentis omnibus circunstantiis, quarum una magni momenti est utilitas, vel commodum spirituale exiguum, vel magnum, quod provenire potest ex ea re, qui adiunctum videtur periculum, nam occupatio aliqua censeri merito posset periculum proximum peccati laethalis, quando ex illa non resultaret magnum aliquod obsequium Dei, secus vero resultaret, unde in illo priori casu foret grave peccatum ea occupatio, in hoc vero posteriori esset honesta, nam recta ratio dictat maiora pericula subeunda esse pro re magni momenti quam pro re exigua.»

Mais il reste une possibilité plus radicale à envisager, car, tout en renonçant à pécher, on peut vouloir non seulement s'exposer passivement à l'occasion de pécher, mais aussi, activement, choisir de voir notre bien spirituel diminuer pour qu'augmente le bien spirituel d'autrui. Cette possibilité d'un choix légitime en faveur d'une diminution de notre salut («jactura propriae salutis») au profit du «salus proximi» a été vigoureusement avancée par Ripalda[71]. Contre une tradition majoritaire, Ripalda affirme que nous pouvons souffrir, sans pécher, d'une diminution future et perpétuelle de notre grâce et de notre gloire, en vue du profit du prochain («posse nos propter proximi salutem subire jacturam perpetuam propriae gratiae, et gloriae sine peccato futuram»). Ce qui revient à affirmer que «nous pouvons exercer la vertu théologique de la charité en recherchant plus pour autrui que pour nous-mêmes les biens qui sont les plus indispensables pour le salut de l'âme, comme les dons de la grâce de justification et de la gloire éternelle» («bona magis ad salutem pertinentia, qualia sunt gratiae justificantis, et gloriae aeternae dona, possunt ex charitate Theologica prius proximo, quam nobis amari»). La thèse, que Ripalda retrouve chez Capreolus[72], Turrianus[73], Granado, et même, de manière plus inattendue, chez Grégoire de Valence et Tanner, table sur la distinction entre providence ordinaire et providence extraordinaire. «Iuxta providentiam ordinariam», écrit Ripalda, il n'est jamais licite, ni même justifiable, de souhaiter une diminution de mes biens spirituels pour le bénéfice spirituel d'autrui. Mais Grégoire de Valence et Tanner envisagent l'hypothèse d'un «affectus conditionatus», car on pourrait vouloir manquer de ces biens spirituels si Dieu le veut («si hoc Deo placet») et cette condition pourrait de quelque façon «purger» la malice[74] de cette décision qui

71 Ripalda 1680, p. 507.

72 Tanner 1627, disp. II, qu. 3, dub. 4, § 54, col. 629 : «Capreolum [...] universim existimans secluso peccato, teneri quemque bonum spirituale commune anteferre bono spirituali proprio ; existimat etiam, quemque posse ac debere, si peccatum abesset, velle carere beatitudine, si quidem id necessarium foret ad bonum spirituale commune.» Capreolus 1588, p. 212 : «Conceditur ergo quod quilibet plus debet diligere bonum virtutis communitati quam sibi ipsi, et similiter beatitudinem potissime perfectae communitati qualis est communitas omnium electorum. [...] Quilibet enim debet potius velle quod tota natura humana vel tota civitas electorum habeat gratiam et gloriam, sine ipso, quam si ipse solus haberet gratiam et gloriam ; dum tamen sua privatio non veniret ex culpa sua, quia in hoc derogaretur universaliori bono, scilicet Deo. [...] Utrum autem deberet quis velle potius se solum Deum offendere, quam si tota residua communitas humana Deum offenderet ? – dicitur quod non.»

73 Turrianus 1617, disp. 75, dub. 2, co. 952–954.

74 Tanner 1627, § 56, col. 630 : «Licitum tamen est, habere conditionatam voluntatem illis [sc. bona spiritualia, id est gratia, gloria, beatitudo] carendi, si hoc Deo placeret. [...] Quia talis conditio adiecta purgat malitiam talis actus [...] estque simul hic affectus, signum animi Deo

amène à s'interdire de rechercher des biens vers lesquels nous devons tendre par la charité. Or, enchaîne Ripalda «par accident, et selon la providence extraordinaire de Dieu, nous pouvons préférer le salut éternel d'autrui au nôtre» et donc vouloir renoncer pour l'éternité à une partie de nos biens spirituels. Ainsi, nous pouvons, de manière certes possiblement erronée, reconnaître que le salut d'autrui est plus glorieux et souhaitable aux yeux de Dieu que le nôtre[75]. Et dès lors, choisir d'aimer par charité le bien spirituel du prochain plus que le nôtre. C'est les cas du Christ et de la Vierge, qui contribuent plus que nous à la gloire de Dieu, et qui mériteraient, donc, au cas où il fallait choisir, qu'on souhaite une diminution de notre gloire et de notre grâce si cela peut augmenter la leur. D'autre part, au-delà de toute erreur, Dieu peut vouloir le salut de mon prochain plus que le mien, car il veut plus le salut des prédestinés que celui des réprouvés. Or, s'Il décide de me révéler sa volonté, je peux m'y conformer, et donc vouloir le salut d'autrui plus que le mien. Bref, si je pouvais avoir accès à la volonté divine, je pourrais connaître qui parmi les hommes bénéficiera de l'«acception de personne»[76] divine et ainsi vouloir, conformément au vouloir de Dieu qui règle l'élection de la grâce, le bien d'autrui plus que le mien[77].

Malgré les nuances et les *caveat*, l'hypothèse de Ripalda est remarquablement audacieuse et ouvre à la possibilité d'un dévouement pour le salut d'autrui qui oublie tout privilège et toute primauté de l'amour de soi. Mais justement pour cette raison, cette opinion eut une postérité très modeste, du moins pour ce que nous avons pu vérifier. La possibilité de souhaiter, par une affection de charité, un «detrimentum» ou une «jactura» de mes biens spirituels «pro salute proximi» ne sera admise qu'avec des distinguo très nets. D'une part, seulement les biens non immédiatement nécessaires au salut ou dont la recherche n'est pas enjointe par un précepte peuvent faire l'objet d'un tel renoncement[78]. Ainsi on pourra renoncer à la science, à l'état religieux, ou encore souhaiter «que l'augmentation perpétuelle de la béatitude et de la grâce subissent une limita-

plane subjecti, nec in ullis bonis creatis, qua praecise hominis bona sunt, ultimate conquiescentis.»

75 Ripalda 1680, §§ 86–87, p. 507–508 : «Per accidens vero, et juxta providentiam extraordinariam Dei possumus ex charitate salutem proximi perpetuam nostrae praeferre. [...] Primo, quia possumus saltem cum errore apprehendere magis Deo gloriosam et gratam fore salutem proximi quam nostra.»

76 Voir Porro 2010.

77 Ripalda 1680, § 88, p. 508 : «Secundo, quia secluso errore potest Deus magis velle salutem proximi, quam meam, siquidem de facto magis vult salutem praedestinati, quam reprobi.[...] Item, potest Deus hanc voluntatem mihi manifestare et ego possum licite illi conformari. Ergo possum licite malle salutem proximi quam meam.»

78 *ST*, IIa IIae, q. 89, a. 6 ; q. 101, a. 4 ; cfr. Turrianus 1617, col. 952.

tion»[79]. Bref on peut renoncer à la perfection spirituelle, car «nous ne sommes pas obligés à faire tous les biens les meilleurs que nous pouvons faire» et dès lors «on peut s'en abstenir» pour le bien spirituel d'autrui[80]. D'autre part, un tel renoncement n'est que temporaire – il s'agit moins de renoncer que de post-poser. Il peut y avoir des circonstances dans lesquelles l'homme juste doit vouloir pendant quelque temps manquer de la grâce et différer la jouissance de la béatitude pour le bien de la masse du peuple chrétien[81]. Bref, on peut vouloir manquer pour un certain temps du bonheur pour contribuer au salut des autres («velle carere ad tempus beatitutidine propter salutem aliorum»), vouloir, sinon «perdre son âme», du moins en chercher moins assidûment le salut «pour sauver les autres»[82].

On l'a déjà rappelé, les thèses de Ripalda, même dans leur version moins extrême, n'auront pas de véritable postérité, sinon sans doute par les échos qu'on en trouvera sous la plume des protagonistes de la querelle du quiétisme. D'autre part, nous avons aussi souligné le caractère finalement assez abstrait de ces hypothèses concernant le sacrifice de notre intérêt spirituel pour l'intérêt

---

79 *Collegii Salmaticensis* 1750, § 26, p. 144 : «Secundo supponendum est, posse quemlibet ob salutem spiritualem, imo et corporalem proximi, se privare bonis spiritualibus non necessariis ad beatitudinis consecutionem, qualia sunt augmentationem gratiae, status religiosus, etc. cujus ergo licitum est saluti spirituali, aut corporali proximi ea postponere » et Ripalda 1680, § 93, p. 508 : «Rursus licere iacturam etiam alicuius augmenti beatitudinis, et gratiae perpetuo subire, eo probatur. Quia nullo precepto tenemur tale augmentum comparare, et illud interdum negotiis temporalibus distrahimus. Ergo a fortiori possumus illud pro salute proximi abdicare.»

80 Sylvius 1726, p. 125 – 126 : « Eorum spiritualium hujus vitae bonorum, quae faciunt hominem meliorem, sed quibus absque peccato potest quispiam carere, licet aliquam jacturam pati propter bonum spirituale proximí. Quia non obligamur ad omnia bona meliora quae possumus facere. [...] Ipsa quidem Charitas per se non inclinat ad cessandum tali opere cum per se semper inclinet ad id, unde possimus magis placere Deo ; per accidens tamen fieri potest, quod inclinet ad abstinendum ab eo opere, ex quo sequitur in aliis profectus.»

81 Granado 1631, § 14, p. 402 : «Circunstantiae occurrere possent, in quibus teneretur iustus velle ad tempus aliquod, carere gratia, et differri consecutionem beatitudinis ; hoc enim, ut suppono, eventurum erat sine peccato, et si post paucos dies, aut annos gratia, et beatitudo consequenda erant, non videtur tantum detrimentum, ut magna populi Christiani utilitas, et regni ad fidem conversio non praeponderaret, et induceret obligationem differendi consecutionem gratiae et gloriae.»

82 Outre ces deux conditions, il faut de surcroît tenir compte du caractère probable ou certain du danger qui incombe sur mon salut spirituel et sur celui d'autrui, voir *Collegii Salmaticensis* 1750, § 28, p. 144 : «Deinde, si salus spiritualis proximi necessario periclitatur, tua vero solum contingenter, ut si infans apud infideles necessario sine baptismo moriturus sit, nisi accedas, ceterum, si accedis, times probabiliter subversionem ; tunc non solum potes, sed etiam teneris accedere, illoque periculo te exponere, quia infans privari non debet jure, quod habet ad baptismum ob infidelium malitiam, vel fragilitatem baptizantis.»

spirituel d'autrui. Elles possèdent néanmoins des corollaires éthiques précis, qui d'ailleurs ne sont pas sans rapport avec leur progressive marginalisation. C'est sur ces corollaires que nous souhaiterions nous arrêter avant de conclure. La doctrine du possible sacrifice sans péché de ses «bona spiritualia» se réduit finalement à deux propositions, formulées par Liguori de la façon suivante : «on peut renoncer aux biens spirituels qui ne sont pas nécessaires au salut pour le bien spirituel ou corporel d'autrui» et «il est également licite de s'exposer au danger probable de pécher pour le salut spirituel d'autrui» («potest tamen quis, per se loquendo, privare seipsum bonis spiritualibus non necessariis ad salutem ob bonum Proximi spirituale, vel corporale» et «licitum est pariter ob salutem spirituale Proximi se exponere probabiliter periculo peccandi»[83]). Or, l'approche du sacrifice légitime décrite par ces deux conclusions se prête à un une double lecture, en confirmant une fois de plus la plasticité du thème de l'*ordo charitatis*. D'une part, on peut en effet y reconnaître la fondation d'une morale du dévouement héroïque, qui prescrit de renoncer à certains des biens auxquels on pourrait légitimement aspirer et même de mettre en danger ses propres biens spirituels pour le service d'autrui. La charité ne cherche pas sa destruction, mais elle ne cherche pas non plus son intérêt propre : on sera donc prêt à ne pas atteindre une perfection plus grande ou même à s'exposer au risque de l'imperfection qui découlera du péché «ob salutem spirituale proximi»[84]. Mais il suffit de changer d'approche pour que la lecture change de signe. Et l'exhortation au dévouement héroïque pour autrui de se transformer dans le plaidoyer pour une morale laxiste de l'engagement minimal. S'il est licite de renoncer à la recherche de la «summa gratia» ou de la «summa gloria», si les «evangelica consilia»[85] et notamment celui du Christ ; «soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait» (*Mt* V, 48) ne valent que comme des exhortations qu'on peut s'abstenir de suivre, il devient possible de justifier la posture du chrétien «tiède».

---

83 Liguori 1847, p. 227.

84 Cfr. le texte de Bourdaloue cité par S. Knebel 2005, p. 123, n, 35 : «Quelle est la véritable charité ? c'est celle qui ne cherche point ses intérêts propres : *Charitas non quaerit quae sua sunt* [1 *Cor* 13:5] [...] Le cœur de l'homme suit naturellement l'intérêt [...] Le Sauveur du monde [...] nous a fait un commandement de charité bien différent de celui que la loi naturelle et divine imposait à tous les hommes [...]. Et quel a été ce caractère distinctif ? [...] Ce caractère a été le désintéressement.»

85 De Castro-Palao 1700, «*De charitate*», disp. I, punct. VII, p. 586 : «Summam autem gratiam, et gloriam, et quae ad hanc perfectionem conducunt, qualia sunt Evangelica consilia, neque tibi, neque alteri regulariter obligatus es velle.»

L’argument est formulé de manière très explicite par Granado pour retoquer à une triple objection[86]. S’il faut se charger des autres quand ils sont dans une condition de nécessité spirituelle extrême pourquoi y a-t-il si peu de chrétiens et même de prêtres qui s’engagent pour évangéliser les masses innombrables des infidèles, pour convertir les hérétiques ou tout simplement pour catéchiser les nombreux individus, qui, dans les villages, meurent sans avoir pu goûter du «pain céleste de la doctrine» et les «homines rudes», qui même au sein des villes les plus riches «n’ont pas été instruits sur les mystères des la foi ? Bref, pourquoi autant de paresse si le bien spirituel d’autrui demande que notre charité y songe le plus possible ? Il s’agit là de scrupules, rétorque Granado, de scrupules qui visent, certes, la perfection, donc de scrupules nobles. Et pourtant ils restent toujours des scrupules, car aucun précepte de la morale chrétienne ne commande la perfection dans la charité. Mis à part les prêtres, qui y sont tenus de manière plus stricte, et non seulement par un devoir de charité mais aussi par une obligation de justice liée à leur ministère, les bons chrétiens («homines docti, et pii», «sapientes timorati et religiosi») ne sont pas obligés à se lancer dans des entreprises si dangereuses. Et pour chacun des trois cas (évangélisation des infidèles, conversion des hérétiques et instructions des chrétiens «rudes»), Granado trouve d’excellentes raisons pour excuser l’attitude des chrétiens «tièdes» qui ne sont en rien susceptibles de blâme pour ne pas s’adonner à des actions extrêmes qu’aucune *obligatio* n’impose. Finalement, conclut Granado avec un remarquable sophisme, la prière est une sorte d’aumône spirituelle et souvent on aide mieux les nécessiteux en priant pour eux que si on s’entêtait à le vouloir aider concrètement.

Bref, la devise n’est pas «soyez parfaits comme le Père céleste l’est», mais soyez parfaits *comme vous le pouvez et vous le souhaitez*. D’autre part, la seconde thèse rappelée plus haut permet de s’exposer à un péché possible, voire même probable, pour subvenir à la nécessité spirituelle d’autrui. Mais, qu’est-ce que signifie cela sinon fournir un excellent alibi pour toute forme de laxisme, l’occasion de péché étant toujours susceptible d’être rendue «honesta» par sa finalité altruiste ? Le risque est dénoncé haut et fort par plusieurs auteurs rigoristes qui rappellent systématiquement une des propositions condamnées par le décret d’Innocent XI en 1679 (§ 63) : «Il est licite de chercher expressément une occasion prochaine de pécher en vue de notre bien spirituel ou de celui du prochain» (« Licitum est quaerere directe occasionem proximam peccandi pro

---

86 Granado 1631, §§ 15–24, p. 403–405.

bono spirituali vel temporali nostro vel proximi»). L'argument est ainsi formulé par Juénin[87] :

> [L']ordre [de la charité] exige que nous aimions le salut de notre âme préférablement au salut de notre prochain. [...] De la même règle, il faut encore conclure qu'il n'est pas permis de rechercher directement l'occasion prochaine de pécher, dans la vue de se procurer ou à soi-même, ou au prochain, quelque bien, soit temporel, soit spirituel : car notre âme nous doit être plus chère que celle du prochain. Ainsi un Ecclésiastique ne peut pas aller dans les lieux de débauche sous prétexte d'y travailler à la conversion des femmes qui y sont, et qui s'y assemblent pour être les victimes de l'impudicité publique ; parce qu'il est bien évident qu'il s'exposerait à un danger presque certain de se perdre lui-même. S'il veut en qualité de Pasteur travailler à la conversion de quelques-unes de ces misérables il doit leur parler ou à l'Église ; ou si c'est en un autre lieu, il faut qu'il ait la précaution d'être accompagné de quelqu'un qui soit le témoin et le juge de sa conduite» [On veillera de même à]. «certains Ecclésiastiques, qui sans s'être purifiés par une longue pratique de la vertu, prennent des bénéfices à charge d'âmes qui les exposent, à raison de leur état particulier, à de grands dangers de se perdre eux-mêmes, sous prétexte de travailler au salut des autres.

Si ta fonction t'expose au danger d'un péché mortel, écrit Contenson avec vigueur, échappe-toi, échappe-toi le plus loin et le plus vite possible dans quelque désert solitaire, de sorte que la racine de l'amour du péché reste stérile en toi («fuge , amabò , fuge longè, citò, tardè; longè in solitudinem et recessum ; citò, ne amor peccati radices agat»)[88]. Derrière les vœux de l'amour pour le bien spirituel d'autrui guette donc le risque d'un amour du péché qui profite malicieusement de ce masque honorable.

Concluons : «Jusqu'où devons-nous aimer la vie» ? C'est à Descartes qu'il faut reconnaître le mérite d'avoir discrètement, mais nettement pointé dans cette interrogation une question essentielle pour la définition de toute doctrine morale. Mais à en risquer une, voire *plusieurs* réponses furent moins les pages des *Passions de l'âme* que les distinctions infinies des «libri casuistarum». Et il se peut qu'il y ait là une des contributions les plus remarquables apportées par la casuistique moderne à l'analyse des mobiles de l'agir humain.

Bibliographie

Busembaum, Hermann, *Medulla theologiae moralis, facili, ac perspicua methodo resolvens casus conscientiae...*, Madrid 1656.

87 Juénin 1761, p. 146 – 147.
88 Contenson 1723, p. 613.

Carraud, Vincent, «Morale par provision et probabilité», in Joël Biard et Roshdi Rashed (dir.), *Descartes et le Moyen Âge*, Paris 1997, 259 – 279.
Castro-Palao, Fernando de, *Operis moralis*, pars prima, Lyon 1700 [Ière éd. 1631 – 1651].
Collegii Salmaticensis Cursus theologiae moralis, t. V, Venise 1750.
Concina, Daniele, *Theologia christiana dogmatico-moralis*, t. I, Rome 1755 [Ière éd. 1746].
Contenson, Vincent, *Theologia mentis et cordis*, Cologne 1723.
Cottone, Antonio, *Controversiarum celebrium libri decem, in quibus repudiata Summa Diana* …, t. I, Venise 1661.
de Valence, Grégoire, *Commentariorum theologicorum*, Lyon 1603.
Descartes, directeur spirituel. Correspondance avec la princesse palatine et la reine Christine de Suède, par Victor de Swarte. Préface de M. Émile Boutroux, Paris 1904.
Descartes, René, *Œuvres*, publiées par C. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation par P. Costabel et B. Rochot, Paris 1964 – 1974, 11 vol [= AT].
Descartes, René, *Correspondance*, éd. J-R. Armogathe, Paris 2013.
Deuringer, Karl, *Probleme der Caritas in der Schule von Salamanca*, Fribourg-en-Brisgau 1959.
Diana, Antonino, *Resolutionum moralium pars septima*, Venise 1650.
Diana, Antonino, *Diana coordinatus*, t. VIII, Lyon 1680 [Ière éd. 1667].
Dinouart, Abbé, *Abrégé d'embryologie sacrée*, Paris 1766.
du Bois, François (Sylvius), *Commentarii in totam secundam secundae*, t. III, Venise 1726 [Ière éd. 1631].
Dugas, Léon, *Une amitié intellectuelle : Descartes et la princesse Élisabeth*, Rennes 1891.
Frigo, Alberto, «Charité bien ordonnée commence par soi-même. Notes sur la genèse d'un adage», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 59, 2012, 234 – 248.
Frigo, Alberto, *L'esprit du corps. La doctrine pascalienne de l'amour*, Paris 2016.
Granado, Diego, *In Secundam secundae Commentarii*, t. III, Seville 1631.
Hadot, Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris 2001.
Hadot, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris 1995.
Juénin, Gaspard, *Résolution de cas de conscience, sur la vertu de justice et d'équité*, t. II, sans lieu ni nom d'éditeur 1741.
Juénin, Gaspard, *Théologie morale*, tome second, Paris 1761.
Kempshall, Matthew S, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford 1999.
Knebel, Sven K, «Casuistry and the Early Modern Paradigm Shift in the Notion of Charity», in Jill Kraye et Risto Saarinen (dir.), *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*, Dordrecht 2005 : 115 – 139.
Laymann, Paul, *Theologia moralis, in quinque libros partita*, Munich 1625.
Lessius, Leonard, *De iustitia et iure caeterisque virtutibus cardinalibus*, Louvain 1605.
Liguori, Alfonso de, *Theologia moralis […], editio stereotypa*, vol I, Turin 1847
Mastri, Bartolomeo, *Theologia moralis ad mentem S. Bonaventurae et Scoti*, Venise 1671.
Ohly, Friedrich, «Goethes *Ehrfurchten* – ein *ordo charitatis*», *Euphorion*, 55, 1961, 113 – 145 ; 405 – 448.
Osborne Jr., Thomas M, *Love of Self and the Love of God in Thirteenth-Century Ethics*, Notre Dame (IN) 2005.
Pontas, Jean, *Dictionnaire de cas de conscience*, t. I, Paris 1736 [Ière éd. 1715].

Porro, Pasquale, «Rien de personnel Notes sur la question de l'acceptio personarum dans la théologie scolastique», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2010, 3, 481–509.
Ripalda, J. Martinez de, *Tractatus Theologici, et Scholastici de virtutibus fide, spe, et charitate*. Lyon 1680 [Ière éd. 1652].
Salón, Miguel Bartolomé, *Commentariorum in disputationem de iustitia*, t. I. Venise 1592.
Sayer, Gregory (Sayrus), *Clavis regia sacerdotum, casuum conscientiae sive theologiae moralis thesauri* …. Venise 1605.
Suárez, Francisco, *«De charitate»*. *Opera Omnia*, t. XII, Paris 1858.
Tamburini, Tommaso, *Explicatio Decalogi*, Pars prima, Munich 1659 [Ière éd. 1654].
Tanner, Adam, *Theologiae scholasticae tomus tertius*, Ingolstadt 1627.
Torres, Luis (Turrianus), *Disputationes in secundam secundae D. Thomae. Tomus primus de fide, spe, charitate et prudentia*, Lyon 1617.
Tung, B., «De ordine caritatis inter propriam alteriusque vitam iuxta theologos franciscanus (saec. XVII) (1) – (3)», *Melita theologica*, 11, 1959 : 29–44 ; XII, 1960 : 28–45 ; XIII, 1961 : 65–85.

Sylvio Hermann De Franceschi

Le basculement de la théologie morale catholique allemande

Laxisme, probabilisme et casuistique indulgente dans le Saint-Empire du XVIIIe siècle prékantien

Abstract: In the Germanic countries during the late seventeenth and early eighteenth centuries, Catholic moral theology is characterized by a clear predominance of probabilism, illustrated by three essential authors, the Jesuits Paul Laymann, Hermann Busenbaum and Claude Lacroix. The antiprobabilist tensions of the generalate of Tirso González de Santalla fail to diminish the favor enjoyed by the probabilistic theses, but it was a warning. In the mid-eighteenth century, the probabilism most frequently defended by German moralists is a probability limited to an authentic and obvious probability. The proliferation of antiprobabilist controversies in the late 1750s and early 1760s puts an end to the reign of probabilism and opens an era of preponderant probabiliorism probabiliorism. This shift was consolidated by the suppression of the Society of Jesus in 1773.

Au sein d'une catholicité allemande durablement préoccupée par son étroit voisinage avec le protestantisme, l'influence considérable que la Compagnie de Jésus a exercée dès la fin du XVIe siècle, notamment grâce à la direction du Collegium Germanicum, dont les destinées lui ont été confiées dès 1552, explique largement la prééminence incontestable dont le probabilisme continue à bénéficier dans le champ de la théologie morale au tournant des XVIIe et XVIIIe siècles[1], alors même que les partisans de la sévérité ont réussi à imposer leurs orientations en France et aux Pays-Bas et ont remporté d'importantes victoires à l'encontre de la casuistique relâchée depuis la campagne des *Provinciales* (1656–

1 Sur le probabilisme, outre l'étude ancienne mais toujours précieuse, malgré son évidente hostilité antiprobabiliste, de Th. Deman (Deman 1936, col. 417–619), voir plus récemment Maryks 2008, et Tutino 2018. Pour une approche philosophique du système probabiliste, consulter Schüssler 2005, et surtout Schüssler 2003–2006. Sur l'histoire de la théologie morale catholique dans l'espace germanique, outre l'ouvrage classique d'I. von Döllinger et Fr. H. Reusch (von Döllinger et Fr. H. Reusch 1889), et l'étude ancienne mais toujours précieuse de J. Diebolt (Diebolt 1926), consulter Theiner 1970, Brandl 1978–2006, Kopecký 1991, Klueting 2010, en particulier p. 152–153, Printy 2010 en particulier p. 176–178, et très récemment Vidal 2017 («La moral católica en el mundo germánico del s. XVIII : el primer intento moderno de renovación en el discurso teológico-moral», p. 981–1030).

https://doi.org/10.1515/9783110624618-006

1657)[2]. Le magistère romain lui-même est venu conforter les défenseurs de la rigueur dans leurs engagements. Au temps d'Alexandre VII, deux célèbres décrets du Saint-Office, rendus les 24 septembre 1665 et 18 mars 1666, ont proscrit quarante-cinq propositions de morale tirées des casuistes modernes. Ils ont été suivis par un autre décret du Saint-Office, souscrit le 2 mars 1679 – sous le pontificat spécialement rigoureux d'Innocent XI – et qui censurait pour indulgence excessive soixante-cinq propositions de morale[3]. De son côté, à l'orée du XVIIIe siècle, le clergé de France a manifesté sa vive hostilité à l'encontre de la casuistique débonnaire en publiant le 4 septembre 1700 une censure de cent vingt et une propositions laxistes où l'on retrouve nombre de celles qui ont été déjà proscrites par le Saint-Office[4]. Les documents romains et français sont régulièrement invoqués au XVIIIe siècle, partout en catholicité, en Allemagne comme ailleurs, lorsqu'il s'agit d'attaquer la théologie morale des jésuites. Dans l'espace germanique, le basculement en faveur de la sévérité que l'on a observé en France dans la deuxième moitié du XVIIe siècle ne va finalement se réaliser pleinement qu'après la mi-XVIIIe siècle. Il est contemporain d'une grande offensive rigoureuse dont l'Italie est le théâtre au cours du deuxième tiers du XVIIIe siècle. Dans les années 1780, le règne du probabiliorisme est assuré, cependant que les moralistes autrichiens et allemands ont su largement se déprendre du legs paralysant de la scolastique et de la casuistique. Évolution signalée par les auteurs protestants, à l'instar de Johann von Horn – né en 1779, il a fait ses études à Iéna, puis enseigné la théologie à Göttingen – dans sa *Narratio pragmatica conuersionum quas theologia moralis seculo decimo octauo experta est* (1802)[5], ou encore de Karl Friedrich Stäudlin (1761–1826), lui aussi professeur de théologie à Göttingen et le maître de Johann von Horn, dans sa *Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften* (1808). Lorsqu'Emmanuel Kant (1724–1804) publie ses deux grands titres en philosophie morale, *Les fondements de la métaphysique des mœurs* en 1785 et la *Critique de la raison pratique* en 1788, la théologie morale catholique allemande a de son côté rompu avec son ancienne indulgence et s'est mise en quête d'un nouveau paradigme méthodologique et herméneutique.

---

2 Sur la campagne des *Provinciales*, voir Jouslin 2007. Consulter également *La campagne des* Provinciales 2008. Sur la polémique entre rigoristes et indulgents à l'âge classique, voir Gay 2011. Pour une présentation générale de la vague de sévérité qui finit par s'imposer partout en catholicité entre la mi-XVIIe siècle et la fin du XVIIIe siècle, voir Quantin 2003.

3 Sur le décret de 1679, voir Quantin 2002.

4 Pour une première approche de la théologie morale rigoureuse française du XVIIIe siècle, voir Guerber 1973, p. 52–84.

5 Von Horn 1802.

1 Le probabiliorisme face à la prépondérance probabiliste

Dans la catholicité allemande, les moralistes étaient depuis longtemps imbus d'un probabilisme large. Les provinces germaniques de la Compagnie de Jésus avaient tôt produit deux auteurs destinés à incarner durablement, avec d'autres confrères espagnols, flamands et italiens, les excès du relâchement probabiliste. En 1625, l'autrichien Paul Laymann (1574 – 1635)[6], qui allait mourir de la peste dix ans plus tard, fait paraître la première édition d'une copieuse *Theologia moralis* dont il publie dès 1626 une seconde édition augmentée, avant une troisième édition corrigée en 1630 – l'ouvrage est obstinément réédité au XVIIIe siècle, à Lyon en 1703, à Mayence en 1709 et en 1723, à Venise en 1714, en 1718 et encore en 1729 et en 1740, à Padoue en 1733, à Wurtzbourg en 1748, et enfin à Padoue en 1760. La *Theologia moralis* du P. Laymann reste une référence encore à la fin du XVIIIe siècle, et Alphonse de Liguori y renvoie très fréquemment dans sa propre *Theologia moralis*. Professeur de philosophie à l'Université d'Ingolstadt, puis de théologie morale au collège jésuite de Munich, et enfin de droit canonique à l'Université de Dillingen, le P. Laymann a rédigé un ouvrage dont les orientations probabilistes sont obvies. Il tient expressément que, de deux opinions probables contradictoires, chacun peut suivre celle qu'il préfère même s'il la considère spéculativement comme moins probable. Davantage, de deux partis probables, il affirme que chacun peut prendre le moins sûr[7]. Pour le P. Laymann, le probabilisme permet de passer d'une incertitude théorique à la certitude pratique nécessaire pour se déterminer à agir : une probabilité avérée suffit à former un jugement moralement certain[8]. Un quart de siècle plus tard, le système probabiliste est poussé jusque dans ses ultimes conséquences par le jésuite west-

6 Sur le P. Laymann, voir Florie 2017.

7 Laymann, t. I, l. I, *De generalibus moralis theologiæ principiis*, tr. I, *De conscientia*, c. V, *De conscientia dubia et opinatiua*, § 2, *De dubio, seu quæstione practice uniuersali quæ est inter diuersas doctorum probabiles opiniones*, n. 7, p. 5 : « Ex duabus eiusmodi probabilibus partibus quæstionis licitum est etiam eam sequi quæ minus tuta est, id est minus quam eius opposita remota uidetur ab omni peccati specie. »

8 Laymann, t. I, l. I, *De generalibus moralis theologiæ principiis*, tr. I, *De conscientia*, c. V, *De conscientia dubia et opinatiua*, § 2, *De dubio, seu quæstione practice uniuersali quæ est inter diuersas doctorum probabiles opiniones*, n. 8, p. 6 : « In dubio autem abstracto et speculatiuo, u. g. utrum census germanicus secundum se et suapte natura iustus sit, necesse non est sequi partem tutiorem, quia sequendo partem minus tutam, tamen probabilem, formare possum conscientiam, siue iudicium moraliter certum, licitum esse mihi hic et nunc operari secundum sententiam speculatiue probabilem. »

phalien Hermann Busenbaum (1600 – 1668), dont la célèbre *Medulla theologiæ moralis*, publiée pour la première fois à Münster en 1650, est rééditée quarante fois du vivant de son auteur et plus de cent cinquante fois de 1670 à 1770. Au XVIII[e] siècle, la postérité de l'ouvrage est notamment assurée par l'ample commentaire qu'en a produit le jésuite Claude Lacroix (1652 – 1714) sous la forme d'une *Theologia moralis* dont les huit volumes paraissent à Cologne de 1707 à 1714. Né à Dalheim, dans le duché de Limbourg, le P. Lacroix a notamment enseigné la théologie morale à Münster. Son ouvrage connaît les honneurs d'une deuxième édition corrigée dont la parution commence dès 1713. Il est ensuite plusieurs fois réédité, à Cologne en 1716, en 1719, en 1724, en 1729, en 1733, en 1739, en 1741, en 1748, en 1754, en 1757, à Venise en 1716, en 1718, en 1722, en 1725, en 1730, en 1747, en 1753, en 1756, à Lyon en 1729, à Naples en 1756, puis à Ravenne en 1761, en 1766 et en 1771. En 1755 paraît à Ferrare et à Venise pour la première fois l'édition complétée par le jésuite Francesco Antonio Zaccaria (1714 – 1795), qui, au texte de Busenbaum et de Lacroix, a ajouté des annotations pour répondre aux critiques récemment formulées par le dominicain frioulan Daniele Concina (1687 – 1756), chef de file du parti rigoriste en péninsule italienne, et son disciple et confrère Giovanni Vincenzo Patuzzi (1700 – 1769)[9]. De l'ouvrage du P. Lacroix, Alphonse de Liguori a toujours fait grand cas, et l'on sait que sa *Theologia moralis* procède elle aussi de la *Medulla* du P. Busenbaum, dont elle ne se veut qu'un commentaire développé. Avec les PP. Laymann, Busenbaum et Lacroix, qui, en dépit de son patronyme belge, est justement rattaché à la tradition de la théologie morale allemande, la Compagnie de Jésus a solidement installé l'hégémonie de l'herméneutique probabiliste parmi les moralistes de l'espace germanique.

Probabilisme dont le statut prééminent n'a pas été notablement mis en cause lors de la grave crise interne à la Compagnie de Jésus de la fin du XVII[e] siècle au temps du généralat probabilioriste du P. Tirso González de Santalla (1624 – 1705), préposé général de 1687 à sa mort[10]. Adversaire résolu des morales probabilistes, le P. González avait obtenu du Saint-Office, avant même son accession à la tête de la Compagnie de Jésus, un décret souscrit le 26 juin 1680 par lequel le pape Innocent XI l'autorisait expressément à défendre le probabiliorisme et à attaquer aussi vigoureusement qu'il le souhaitait le probabilisme[11]. Certes, il s'est alors trouvé des jésuites allemands pour emboîter le pas à leur

9 Sur le rigorisme italien du XVIIIe siècle, voir la somme de Guenzi 2013. Sur Concina, voir Vecchi 1962, c. IV, «Concina», p. 309 – 399, et Preto 1982.

10 Sur les tensions internes à la Compagnie de Jésus autour du probabilisme au tournant des XVIIe et XVIIIe siècles, voir Gay 2012.

11 Denzinger-Schönmetzer 1976, § 2175 – 2177, p. 467.

général probabilioriste – ainsi du P. Caspar Kümmet (1644 – 1706), professeur d'études bibliques à Wurtzbourg, puis à Mayence, qui fait paraître en 1697 son *Magisterium conscientiæ*[12] ; ainsi du P. Adam Ehrentreich (1653 – 1708), professeur à l'Université d'Innsbrück, qui publie en 1697 ses *Principia et conclusiones de licentia actionum moralium*[13], où il suit de très près les positions défendues par le P. González, et deux ans plus tard, en 1699, sa *Reprobatio Lydii Lapidis*[14], qui réplique au *Lydius Lapis recentis antiprobabilismi* (1697) publié sous le pseudonyme de Francisco de Perea par son confrère navarrais Bernardo Sartolo (1654 – 1700)[15] ; ainsi du P. Johann-Baptist Halden (1649 – 1726), également professeur à l'Université d'Innsbrück et dont le *Biuium theologicum* (1698) adopte le probabiliorisme gonzalézien[16] ; ainsi, enfin, du P. Matthäus Drattenberger (1642–1711), professeur à l'Université de Dillingen, lui aussi proche du général González et dont la *Regula liciti et illiciti examinata* paraît en 1699. Offensive germanique probabilioriste dont les échos parviennent en France – ainsi qu'en témoigne la publication en 1698 à Lyon d'une *Synopsis triplex tractatus theologici de recto usu opinionum probabilium* où sont reprises les analyses du P. Ehrentreich[17] –, mais qui ne parvient pas à ébranler le règne allemand d'un probabilisme jésuite que continuent à diffuser en plein cœur du généralat du P. González les ouvrages des PP. Matthäus Stoz (1614 – 1678) – professeur de théologie à Fribourg-en-Brisgau, auteur d'un *Tribunal pœnitentiæ* d'abord paru en 1661 sous le titre d'*Instructio et praxis recte et expedite confitendi*, puis complété et réédité en 1684 à titre posthume par son frère, lui aussi jésuite, Johann Stoz (1619 – 1696), qui illustre la persistante fécondité du genre médiéval des manuels de confesseurs et dont la carrière éditoriale se poursuit brillamment au long du XVIIIe siècle, au moins jusqu'en 1756 – et George Gobat (1600 – 1679), qui, bien que né en France, a fait l'essentiel de sa carrière en Allemagne, successivement professeur à Munich, à Ratisbonne et à Constance, et dont le probabiliste *Quinarius tractatuum theologo-iuridicorum* (1670) reçoit un second souffle libraire lors de la publication des *Opera moralia* du jésuite à Munich en 1681, recueil ensuite réédité à Douai en 1700 et en 1701 et à Venise en 1698, en 1716 et en 1749. De nombreuses références sont d'ailleurs faites aux PP. Stoz et Gobat dans la *Theologia moralis* d'Alphonse de Liguori. En 1693, le P. Jakob Illsung (1632– 1695), un jésuite de Dillingen, publie son *Arbor scientiæ boni et mali* en défense du probabilisme et répond

12 Kümmet 1697.
13 Ehrentreich 1697.
14 Ehrentreich 1699.
15 Sartolo 1697.
16 Halden 1698.
17 *Synopsis triplex* 1698.

implicitement au général González[18]. L'ouvrage est réédité à Venise en 1700 et il est plusieurs fois cité dans la *Théologie morale* d'Alphonse de Liguori. Enfin, le probabiliorisme thomiste et en particulier les positions du dominicain français Vincent Contenson (1641–1674) sont attaqués frontalement dans une série de thèses soutenues le 13 août 1694 sous la présidence du jésuite Johann Banholzer (1645–1725) à l'Université d'Ingolstadt[19]. L'ouvrage est régulièrement invoqué au long du XVIIIe siècle par les moralistes allemands qui défendent obstinément leurs engagements probabilistes.

Le probabilisme germanique n'est pas le fait des seuls théologiens jésuites, et force est de constater que les bénédictins les ont généralement accompagnés au tournant des XVIIe et XVIIIe siècles. En 1695, Dom Paul Mezger (1637–1702), religieux du monastère Saint-Pierre de Salzbourg, lui-même issu d'une fratrie célèbre pour avoir illustré les études bénédictines – après ses frères Franz (1632–1701) et Joseph (1635–1683), il enseigne à son tour à l'Université de Salzbourg –, publie une copieuse *Theologia scholastica* élaborée *secundum uiam et doctrinam Diui Thomæ*. D'un engagement thomiste revendiqué, l'ouvrage de Dom Mezger, rédigé selon le plan d'exposition adopté pour les études de théologie à l'Université de Salzbourg, se rallie pourtant à la cause probabiliste, délaissant le probabiliorisme cher à l'ordre des frères prêcheurs et plus généralement à l'École de saint Thomas. Opposé aux thèses antiprobabilistes des dominicains Giulio Mercori (1607–1673), dont la *Basis totius theologiæ moralis* (1658) sert désormais de charte de ralliement au rigorisme des frères prêcheurs[20], et Vincent Baron (1604–1674), auteur réputé d'une *Theologia moralis* (1665) aux orientations sévères[21], Dom Mezger leur reproche de ne pas même admettre que, de deux opinions, il soit permis de suivre la plus probable si elle est moins sûre, et il affirme qu'on agit toujours prudemment à suivre un parti véritablement probable même s'il est moins sûr[22]. En pratique, on est toujours fondé, selon le bénédictin, à suivre celle de deux opinions probables qui est la moins sûre et la

18 Illsung 1693.
19 Banholzer 1694.
20 Mercori 1658.
21 Baron 1665.
22 Mezger 1719, t. II, tr. V, *De conscientia*, art. V, *An liceat sequi opinionem minus tutam minusque probabilem in concursu probabilioris ?*, § 2, n. 4, p. 152 : « Cum quæstio est de honestate actionis, prudenter et licite eligitur sententia uere probabilis quantumuis sit minus tuta et fauens libertati. Ita authores benignæ sententiæ paulo inferius allegandi contra Mercori et Baron, qui contendunt ne quidem licitum esse usum opinionis probabilioris si sit minus tuta. »

moins probable[23] – *a fortiori*, quand il y a choix entre deux partis également probables, peut-on suivre le moins sûr[24]. Au début du XVIII[e] siècle, le probabilisme a largement droit de cité parmi les moralistes bénédictins. En 1701, Cölestin Reittmayr (1659 – 1729), professeur de théologie morale à l'abbaye de Mallersdorf en Bavière, fait défendre à trois candidats des thèses «de conscientia» qui montrent un évident attachement à la cause probabiliste. Y est solidement posé et justifié le principe caractéristique selon lequel, de deux opinions probables, il est toujours licite de suivre la moins probable et la moins sûre[25]. Il est d'ailleurs précisé que la thèse est directement contraire aux positions défendues par la plupart des dominicains – ainsi du P. Baron – et même par quelques jésuites – le nom du P. González est mentionné –, mais qu'elle s'accorde avec les analyses des PP. Laymann, Gobat et Illsung et de bien d'autres auteurs. Les bénédictins ne font pas difficulté de reconnaître la communauté de cause qui les unit, en théologie morale, aux jésuites. Engagement partisan qui se poursuit plus avant dans le XVIII[e] siècle. En 1718, Ludwig Babenstuber (1660 – 1726), religieux du monastère d'Ettal en Bavière et professeur – comme Dom Mezger avant lui – à l'Université de Salzbourg, fait paraître une *Ethica supernaturalis* rééditée en 1735 et encore en 1795. À son tour, Dom Babenstuber rejette le probabiliorisme pour s'affirmer clairement probabiliste[26]. Pour conforter ses conclusions, il en appelle à l'autorité des jésuites Richard Arsdekin (1620 – 1693) – auteur d'une *Theologia tripartita uniuersa* (1682) largement diffusée en Allemagne puisqu'elle a été rééditée à Cologne en 1686, à Dillingen en 1687 et en 1693 et encore à Cologne en 1702 – et Anthony Terrill (1623 – 1676), dont le *Tractatus de conscientia probabili* (1668) est l'un des premiers ouvrages à être spécifiquement consacrés au probabilisme et à sa justification[27]. De se prévaloir de la caution du P. Terrill, qui,

---

23 Mezger 1719, t. II, tr. V, *De conscientia*, art. V, *An liceat sequi opinionem minus tutam minusque probabilem in concursu probabilioris ?*, § 3, n. 8, p. 154 : «Licet in praxi sequi sententiam minus tutam et minus probabilem relicta probabiliori.»

24 Mezger 1719, t. II, tr. V, *De conscientia*, art. V, *An liceat sequi opinionem minus tutam minusque probabilem in concursu probabilioris ?*, § 4, n. 17, p. 156 : «Inferes ex dictis primo prudentem et licitum esse usum opinionis minus tutæ et æque probabilis.»

25 Reittmayr 1701, q. IV, *De conscientia probabili seu opinatiua et eiusdem obligatione*, art. IV, *Statuitur principalis conclusio, scilicet an liceat sequi opinionem minus tutam minusque probabilem in concursu probabilioris et tutioris*, p. 230 : «In concursu opinionis probabilioris et tutioris licite eligi potest opinio uere quidem, sed minus probabilis minusque tuta.»

26 Babenstuber 1735, tr. I, *De conscientia*, disp. IV, *De conscientia probabili*, art. II, *De usu sententiæ probabilis generatim*, § 2, *An sequi liceat in praxi sententiam minus probabilem minusque tutam, relicta probabiliori et tutiori ?*, n. 14, p. 46 : «Dico iam primo : licitum est in praxi sequi sententiam minus probabilem relicta probabiliori.»

27 Terrill 1668.

dans sa *Regula morum* (1677)[28], prétendait que le système probabiliste était enseigné par plus d'une centaine de théologiens, signifiait un officiel ralliement à la théologie morale de la Compagnie de Jésus. En terres germaniques, les bénédictins, et en particulier les salzbourgeois, ont rejoint le parti de l'indulgence.

La vogue du probabilisme parmi les moralistes allemands a été si importante qu'il s'est même trouvé des frères prêcheurs pour y céder – ainsi, au couvent dominicain d'Eichstätt en Bavière, de Dominik Gampenburg, dont la *Clauis conscientiæ* (1663) rejetait ouvertement le probabiliorisme[29]. Au début du XVIIIe siècle, les jésuites sectateurs du général González peuvent toutefois compter sur le renfort du dominicain viennois Martin Wigandt († 1708), thomiste ardemment probabilioriste, dont le *Tribunal confessariorum et ordinandorum* est publié pour la première fois à Augsbourg en 1703. L'ouvrage a été largement diffusé en Allemagne, en Italie, où il connaît plusieurs éditions vénitiennes à partir de 1705, et en Espagne, où il a été complété par le dominicain de Valence Francisco Vidal y Micò (1666–1749), qui lui a ajouté deux appendices, le premier sur les propositions morales censurées en Saint-Office au temps d'Alexandre VII et le second sur la Bulle de la croisade, introduits pour la première fois à l'occasion de l'édition valencienne du *Tribunal confessariorum* en 1712 et constamment repris par la suite. En 1739, l'ouvrage est réédité à Cologne – après avoir été notablement amplifié par l'ajout de nombreuses résolutions de cas de conscience – sous le titre de *Wigandus illustratus*. Présente dès l'édition de 1703, la préface au lecteur indique sans ambiguïté l'orientation rigoureuse du *Tribunal confessariorum* en mettant en garde le lecteur contre «l'obscénité des relâchements modernes» et «le labyrinthe des innombrables probabilités» et en l'encourageant à suivre au contraire les opinions plus anciennes et plus saines, «seniora ac saniora», des Pères et des docteurs de l'Église sous l'autorité de saint Thomas[30]. Souvent mentionné par Alphonse de Liguori dans sa *Théologie morale*, le *Tribunal confessariorum* affiche sans ambiguïté sa sévérité. Face à deux opinions également probables, le chrétien est mis en demeure de choisir la plus sûre ; placé devant la nécessité d'arbitrer entre deux partis inégalement probables, il

28 Terrill 1677.
29 Gampenburg 1663, c. II, *De conscientia probabili*, § 22, p. 21–22 : «Dico licitum est sequi opinionem minus probabilem et minus tutam, siue sit propria, siue aliena, dummodo sit practice probabilis.»
30 Wigandt 1722, préface, p. I–II : «Ergo, beneuole lector et conscientiarum moderator, ne in modernarum laxitatum lubricitate labaris, ne in infinitarum probabilitatum labyrintho a uero deuies, ecce Angelicus noster Præceptor se tibi iungit ut custodem angelum in hoc tribunali theologico-morali, in quo remissis nouitatibus antiquiorum Patrum et Doctorum (quorum lingua loquitur) seniora ac saniora tibi porrigit sensa.»

est sommé de retenir le plus probable, au rebours de la position communément adoptée par les modernes probabilistes[31]. Le P. Wigandt renvoie aux arguments avancés à l'encontre du probabilisme par son défunt confrère français Jean-Baptiste Gonet (1615–1681) dans une dissertation *De conscientia probabili, seu de opinionum probabilitate* dirigée notamment contre les «intolerabiles nouorum casuistarum laxitates» et qui figure dans son célèbre *Clypeus theologiæ thomisticæ* (1659–1669) – l'ouvrage du P. Gonet avait été largement reçu en Allemagne, puisqu'il avait été publié à Cologne dès 1671 et y avait été réédité en 1677 et en 1679. Le P. Wigandt relève aussi qu'il s'accorde même avec les thèses probabilioristes soutenues par le P. González dans son *Fundamentum theologiæ moralis* publié en 1694 simultanément à Rome, Bologne, Venise et Naples en péninsule italienne, mais aussi à Anvers et à Dillingen[32]. Le dominicain viennois vient ainsi grossir les rangs germaniques d'un parti gonzalézien dont les positions se sont naguère bruyamment exprimées et qui a su se valoir la sympathie des théologiens thomistes.

La casuistique allemande avait jusque-là paru échapper aux foudres du magistère, dont les censures s'étaient concentrées sur les auteurs français, flamands, italiens et espagnols. Il y avait là un manque visible auquel l'évêque d'Arras Guy de Sève de Rochechouart (1640–1724) se charge de remédier le 17 août 1703 en souscrivant une proscription de trente-deux propositions de morale relâchée extraites de la récente édition douaisienne des *Opera moralia* du P. Gobat[33]. Les engagements sévères du prélat arrageois s'étaient récemment manifestés lorsqu'il avait censuré le 5 mai précédent le *Synopsis theologiæ practicæ* (1698) du jésuite et célèbre casuiste douaisien Jean-Baptiste Taverne (1622–1686). Les conclusions reprochées au P. Gobat couvrent l'ensemble du champ de la morale. Les quatre premières touchent au traité «de fide» et concernent les rapports entre catholiques et protestants, une matière cruciale en Saint-Empire et à laquelle les casuistes allemands attachent logiquement une grande importance. Les suivantes abordent des domaines classiquement objets de l'attention de la casuistique, ainsi de la récitation de l'office divin, de l'ob-

---

31 Wigandt 1722, tr. II, *De conscientia*, 3e examen, *De conscientia probabili*, § 11, p. 25 : «In omni materia morali quæ subest periculo peccati, tenetur homo in conscientia, relicta sententia minus probabili quæ libertati fauet, sequi probabiliorem concurrentem, cognitam ut talem, quæ fauet præcepto. Ita sentio contra modernos probabilistas, iuxta quos quæcunque opinio fauens libertati, eo ipso quod secundum se probabilis uideatur, eo ipso quod a uiris doctis defendatur, potest esse regula morum seu operationis, etiam in concursu tutioris aut manifeste probabilioris.»

32 González de Santalla 1694.

33 *Censure faite par Monseigneur l'Illustrissime et Révérendissime Évêque d'Arras* 1703.

ligation d'entendre la messe, de l'homicide, du jeûne, de l'ivrognerie, de l'usure, des équivoques, des parjures, des sacrements et en particulier de la confession. Connu pour ses sympathies jansénistes, Mgr de Sève de Rochechouart a été heurté par les relâchements auxquels le P. Gobat avait consenti. Ainsi, reprenant une thèse fameuse avancée par le jésuite portugais Estevào Fagundes (1577–1645) dans ses commentaires *In præcepta Decalogi* (1640)[34] – et qui était d'ailleurs la 15e proposition censurée par le Saint-Office dans son décret du 2 mars 1679 et la 27e proposition condamnée par le clergé de France en septembre 1700 –, le P. Gobat retient qu'il est permis à un fils de se réjouir du parricide qu'il a commis dans un moment d'ivresse en raison des richesses dont il hérite : en effet, le meurtre ne lui est pas imputable à péché, puisqu'il est involontaire, et il est généralement admis qu'il est licite de se féliciter d'un acte non peccamineux dont les conséquences sont heureuses[35]. Propice à l'indulgence, la question de la discipline quadragésimale donne lieu à de discutables analyses. Ainsi, pour le P. Gobat, un fidèle n'est pas condamnable quand il entreprend un pèlerinage ou une tâche honnête incompatible avec le jeûne dans le but d'éluder le précepte – qui oblige alors à ne faire qu'un seul repas complet par jour – et de se valoir le droit de dîner copieusement au lieu de se contenter d'une maigre collation vespérale[36]. Le jésuite se montre également indulgent avec les ivrognes, selon un trait qui, à en croire le récollet belge François Henno († 1720) – dont la *Theologia dogmatica, moralis et scholastica* paraît en huit volumes de 1706 à 1713 et exprime des orientations franchement sévères –, est caractéristique des moralistes belges et allemands[37]. Ainsi le P. Gobat concède-t-il que le fidèle qui s'enivre en sachant qu'il dispose d'un remède dont l'absorption va lui rendre aussitôt la raison ne pèche pas mortellement[38]. Produite la même année que celle de la

34 Fagundes 1640, t. II, l. IX, c. IX, § 22, p. 528 : «Licitum est filio gaudere de parricidio parentis a se in ebrietate perpetrato propter ingentes diuitias inde ex hæreditate consecutas.»

35 Gobat 1700, c. IX, *De peccatis et malis quæ in ipsa ebrietate patrantur*, sect. VIII, *An qui patrem suum ebrius occidit postea licite gaudeat hoc parricio ob hæreditatem inde acquisitam ?*, § 54, p. 328 : «Quando ex aliqua actione secundum se quidem prohibita, attamen ob defectum deliberationis inculpabili, oritur aliquis effectus bonus, poss[u]mus licite gaudere.»

36 Gobat 1700, c. XXVII, *An et quando peccet qui per ebrietatem aliamue actionem malam aut non malam reddit se impotentem ad obseruandum unum uel plura præcepta ?*, sect. V, *Opinio authoris adfertur*, § 73, p. 428.

37 Henno 1718, t. I, *Theologia moralis et scholastica de uitiis et uirtutibus*, tr. I, *De uitiis et peccatis*, disp. IV, *De peccatis capitalibus*, art. V, *Variæ quæstiunculæ de ebrietate*, p. 159 : «Prætendunt aliqui, præsertim Belgæ et Germani, ebrietatem exiguum esse peccatum.»

38 Gobat 1700, c. VI, *In quo consistat malitia ebrietatis ?*, sect. VI, *An, ut ebrietas sit mortaliter mala, necesse sit per illam turbari diu rationem, an uero sufficiat turbari breui ?*, § 41, p. 313 :

parution du *Tribunal confessariorum* du P. Wigandt et des *Artes jesuiticæ* anonymement publiés par le carme belge Henri de Saint-Ignace (1630 – 1719) prétendument à Salzbourg[39], la censure de M[gr] de Sève de Rochechouart montre que les partisans de la morale sévère ont désormais tourné leur hostilité vers les casuistes allemands.

La publicité de l'offensive lancée par le prélat arrageois dans le sillage de la censure souscrite par le clergé de France en 1700 a inquiété les jésuites probabilistes de l'espace germanique, déjà passablement secoués par les entreprises du parti gonzalézien. À M[gr] de Sève de Rochechouart, une ferme réplique est opposée par le P. Christoph Rassler (1654 – 1723), qui a enseigné la théologie morale pendant quinze ans à l'Université de Dillingen et qui, en 1694, avait pris la plume pour répondre au *Fundamentum theologiæ moralis* du P. González – la publication de son ouvrage avait été autoritairement interrompue après une diligente intervention du préposé général. Vraisemblablement libéré par la disparition récente du P. González, le P. Rassler fait paraître en 1706 d'anonymes *Vindiciæ Gobatianæ* où, sans le nommer, il règle ses comptes avec le défunt proposé général en défendant vertement la cause de la morale indulgente et du P. Gobat contre la censure de l'évêque d'Arras. L'ouvrage sonne le glas des espérances du parti probabilioriste au sein des provinces germaniques de la Compagnie de Jésus. Il n'était toutefois pas dit que les *Vindiciæ Gobatianæ* dussent soulever la question du probabilisme : elle n'était en effet évoquée nulle part dans la censure de M[gr] de Sève de Rochechouart. Dans de copieuses considérations préliminaires, qui forment une entière première partie de l'ouvrage, le P. Rassler relève que, dans sa censure des *Opera moralia* du P. Gobat, l'évêque d'Arras n'a proscrit que des propositions tenues pour relâchées ou trop indulgentes – à l'instar, du reste, de celles qu'il avait dénoncées dans le *Synopsis* du P. Taverne. Quant aux thèses exagérément rigoureuses, M[gr] de Sève de Rochechouart ne fait apparemment pas difficulté de les tolérer. Il s'agit là, note le P. Rassler, d'une attitude très répandue : en morale, il est fréquent que des censeurs s'attaquent aux relâchements, et beaucoup plus rare qu'ils s'en prennent à une rigueur excessive[40], comme si les propositions laxistes étaient beaucoup plus dangereuses ou beaucoup plus nombreuses que les rigoristes. Or,

«Infero illum non peccaturum mortaliter contra sobrietatem qui se uoluntarie inebriaret, sciens sibi suppetere puluerem quo sumpto rediturus sit ad rationem intra breuiculum tempus.»

39 H. de Saint-Ignace 1703.

40 Rassler 1706, 1re partie, 4e observation, *Quid causæ sit quod hac censura notentur solummodo propositiones quæ nimis laxæ uidentur ? et non uicissim aliæ quoque nimis rigidæ ? An quod plures sint propositiones nimis laxæ quam nimis rigidæ ? An uero quod illæ sint magis noxiæ quam istæ ?*, p. 36.

affirme vertement le P. Rassler, en théologie morale, les thèses trop rigoureuses sont au moins aussi monnaie courante que les conclusions excessivement indulgentes, et elles ne sont pas moins pernicieuses : les unes et les autres doivent être méthodiquement pourchassées par les censeurs qui ont soin du bien public et de la gloire de Dieu[41]. En 1706, le P. Rassler intervient manifestement pour défendre le parti de l'indulgence contre celui de la sévérité.

Si elle n'a pas remporté la victoire escomptée, la récente offensive probabilioriste du parti gonzalézien a pourtant laissé des traces. Elle a touché l'ensemble des lieux de présence jésuite en Allemagne. Encore le 3 juillet 1703, dans des thèses *De actibus humanis* qui sont soutenues sous sa présidence à l'Université de Wurtzbourg et qui vont être suffisamment diffusées pour que le jésuite bavarois Anton Mayr (1673 – 1749) en garde mémoire un quart de siècle plus tard dans sa *Theologia scholastica* (1729 – 1732), le jésuite Christian Hartmann (1657–1705), professeur ordinaire de théologie, n'accorde plus au candidat qu'un probabilisme si modéré qu'il finit par confiner au probabiliorisme. Ainsi une conclusion moins probable ne peut-elle, sauf raison spéciale d'agir, constituer une règle de l'action humaine[42]. Il apparaît de plus en plus difficile de défendre le pur système probabiliste. Même un auteur comme le P. Rassler, qui, en 1706, défendait des positions indulgentes et clairement hostiles à la rigueur probabilioriste, finit par exprimer davantage de sévérité dans sa *Norma recti* (1713). L'ouvrage constitue une vaste et impressionnante synthèse des dicussions auxquelles a donné lieu la confrontation entre les différents systèmes de morale depuis plus d'un demi-siècle. Hostile aux thèses tutioristes, le P. Rassler maintient qu'il est permis de suivre une opinion seulement probable en faveur de la liberté et il se garde d'exiger une stricte certitude morale[43]. Il accorde qu'il est

---

41 Rassler 1706, 1re partie, 4e observation, *Quid causæ sit quod hac censura notentur solummodo propositiones quæ nimis laxæ uidentur ? et non uicissim aliæ quoque nimis rigidæ ? An quod plures sint propositiones nimis laxæ quam nimis rigidæ ? An uero quod illæ sint magis noxiæ quam istæ ?*, p. 36 : «Verum si rem pro merito uoluerimus æstimare, haud dubie deprehendemus tot forte aut etiam plures in morali theologia sententias esse nimis rigidas quot sunt nimium laxæ ; nec minus, sed potius magis perniciosas esse illas quam has ; ideoque par esse ut non minus ab illis quam his alieni sint et saltem æqualiter utrasque persequantur ii qui boni publici curam habent diuinæque gloriæ et animarum salutis uere sunt studiosi.»

42 Hartmann 1703, p. 72 : «Probabilitas minor cum speciali ratione agendi secura est et esse potest regula actionis humanæ.»

43 Rassler 1713, disp. III, *De usu licito et illicito opinionum probabilium circa honestatem et inhonestatem actionum moralium*, q. VI, art. II, n. 242, p. 438 : «Ad hoc ut fas sit sententiam aliquam minus tutam de honestate uel licentia alicuius actionis in agendo sequi, non semper debet hæc operanti esse moraliter certa certitudine morali stricte accepta, sed licet aliquando etiam solum probabilem sequi, saltem ut dictamen conscientiæ remotum.»

permis de suivre une opinion moins sûre quand elle paraît manifestement plus probable d'une probabilité comparable[44], mais il ne va pas, comme les probabilistes peuvent le faire, jusqu'à concéder la possibilité de se fier à une conclusion à la fois moins sûre et moins probable. Précurseur de l'équiprobabilisme tel qu'on va le retrouver par la suite dans la *Théologie morale* d'Alphonse de Liguori[45], le P. Rassler ne reconnaît le droit de suivre une opinion moins sûre qu'à partir du moment où elle est aussi probable ou presque aussi probable – en morale, est-il rappelé «parum pro nihilo reputatur» –, «æque aut quasi æque probabilis», que la thèse plus sûre[46]. La rupture avec le probabilisme classique est consommée lorsque le P. Rassler refuse d'admettre qu'il soit licite de se ranger à l'opinion moins sûre lorsqu'il est évident qu'elle est notablement moins probable que la conclusion plus sûre[47]. Concession aux réclamations du parti de la rigueur qui vaut au P. Rassler l'honneur d'être l'un des très rares jésuites à ne pas s'être attiré la vindicte de Concina. Dans le deuxième volume de son *Apparatus ad theologiam christianam dogmatico-moralem* (1751), le dominicain reconnaît qu'il n'approuve pas l'ensemble des analyses développées par le P. Rassler dans sa *Norma recti*, mais il lui sait un gré infini d'avoir rompu avec les excès probabilistes et d'avoir notamment rejeté la proposition selon laquelle il est permis de suivre l'opinion moins sûre même quand elle est moins probable – et le dominicain de louer au passage les qualités de modestie, de prudence et de gravité qui font du jésuite un théologien authentiquement allemand, «doctus et sincerus Germanus»[48]. Concina a été conforté dans ses bons sentiments par

44 Rassler 1713, disp. III, *De usu licito et illicito opinionum probabilium circa honestatem et inhonestatem actionum moralium*, q. VII, art. unic., n. 327, p. 472 : «Licet in operando sequi opinionem minus tutam, etiam quando opposita tutior operanti ut probabilis apparet, saltem posito quod minus tuta eidem rite consideratis omnibus manifeste ac multo probabilior esse uideatur.»

45 Eberle 1951.

46 Rassler 1713, q. IX, art. III, n. 454, p. 523 : «Potest quilibet in operando licite sequi opinionem etiam minus tutam, sed tamen comparatiue quoque probabilem, de honestate uel licentia alicuius actionis, quando ipsi omnibus rite expensis apparet saltem ut æque uel quasi æque probabilis ac opposita tutior.»

47 Rassler 1713, q. IX, art. VIII, n. 1135, p. 799 : «Id enim solummodo ibi statuimus quod non liceat in operando eligere partem minus tutam et minus probabilem, quando minor probabilitas immediate cadit supra honestatem uel licentiam alicuius actionis.»

48 Concina 1751, l. III, *De probabilismo*, 1re dissertation, c. VII, p. 329 : «Ego non probo omnia quæ in prægrandi tomo in folio habet P. Rassler [...]. Sufficit nobis doctum et spectabilem hunc senem, post illustrationem cælestem perferuide imploratam et misericorditer obtentam, probabilismum quantum ad caput principale, de usu nempe minus probabilis opinionis in conflictu probabilioris, strenue oppugnasse. Illud ego summopere commendo in uniuerso opere, uidelicet modestiam, prudentiam et grauitatem, qua sua sensa doctus et sincerus Germanus promit.»

l'éloquent témoignage que lui a récemment transmis son ami bavarois Eusebius Amort (1692–1775)[49], théologien et chanoine régulier de Polling. Dans une lettre dont Concina cite un passage, Amort confirme que le P. Rassler a vivement déçu les attentes du parti probabiliste en produisant sa *Norma recti* – à un interlocuteur qui lui faisait reproche d'avoir trahi les espoirs des partisans du probabilisme et adopté une nouvelle position, le jésuite avait répliqué qu'elle s'était imposée à lui comme la seule véridique après un examen minutieux et d'ardentes prières[50]. Deux décennies après la parution de la *Norma recti*, l'équiprobabilisme du P. Rassler peine à faire école en Allemagne, mais il est repris par le jésuite Anton Mayr dans sa *Theologia scholastica* en 1731. Le P. Mayr n'est certes pas un tutioriste – à l'encontre de la plupart des théologiens belges et français ses contemporains, il tient qu'il est permis de suivre l'opinion moins sûre quand elle est plus probable[51]. De même, dans le cas de deux conclusions également probables, est-il licite de se ranger à la moins sûre – et le jésuite renvoie ici aux arguments du P. Rassler. Il n'est pas non plus possible de faire du P. Mayr un probabilioriste. Le jésuite prend soin en effet de récuser les analyses du P. González et de son confrère espagnol – et lui aussi acquis à la cause du probabiliorisme – Tomás Muniesa (1627–1696), dont le *Stimulus conscientiæ*, publié à Saragosse en 1696, avait été réédité en 1699 à Dillingen[52]. Le P. Mayr relève que, dans le domaine de la théologie morale, le parti de la sévérité a indéniablement progressé et qu'il peut se prévaloir de conversions spectaculaires d'anciens probabilistes, comme le cardinal bénédictin José Sáenz de Aguirre (1630–1699), devenu un chaleureux défenseur des positions gonzaléziennes, le cardinal franciscain conventuel Lorenzo Brancati di Lauria (1612–1693) ou encore naguère le cardinal jésuite Pietro Sforza Pallavicino (1607–1667). Les défenseurs de la morale sévère n'ont pas non plus manqué dans l'espace germanique, et le P. Mayr mentionne le P. Hartmann et ses thèses de 1703 ainsi que le

---

49 Sur l'importance d'Amort dans l'histoire de la théologie catholique allemande, voir Schaffner 2007.

50 Concina 1751, p. 328–329 : « Dum hæc scribo, Cl. P. Eusebius Amort, amicitiæ fœdere mihi coniunctus, sequentia ad me mittit : *Quam primum liber [*Norma recti*] prodiit [...], quidam in theologicis æque ac iuridicis eruditissimus [...], amice Rasslerium obiurgans quod fefelisset expectationem publicam, caussam petiit assumpti tam rigidi in senio animi. Respondit optimus senex, uenerandus canitie, se ultimo ante publicationem libri anno feruide pro illustratione inuocasse Deum nec aliam in sua conscientia, nisi quam publicasset, reperisse sententiam.* »

51 Mayr 1729–1732, t. II, *De actibus humanis*, disp. II, *De conscientia*, q. III, *De conscientia probabili*, art. III, *An liceat in praxi sequi opinionem magis probabilem, sed minus tutam*, § 304, p. 489 : « Dico cum communissima, tum antiquorum, tum recentiorum, contra paucos Belgas ac Gallos, licet in praxi sequi sententiam magis probabilem, quamuis sit minus tuta. »

52 Muniesa 1699.

capucin suisse Gervais Brunck von Breisach (1648 – 1717), dont le *Cursus theologicus* (1689 – 1690) avait été publié à Soleure avant d'être régulièrement réédité à Cologne en 1698, en 1706, en 1716 et en 1733. Sans s'être converti au probabiliorisme, le P. Mayr a modéré, à l'instar du P. Rassler, ses engagements probabilistes, et il tient qu'il n'est pas permis de suivre une opinion moins sûre qui soit aussi, et clairement, moins probable[53]. D'évidence, la grande campagne probabilioriste du temps du généralat gonzalézien a désormais rendu difficile une défense inconditionnelle du système probabiliste.

2 La diffusion allemande d'un probabilisme restreint

Non que les jésuites allemands aient alors abandonné le terrain de la casuistique indulgente. Publiées pour la première fois de 1653 à 1665, les *Selectorum casuum conscientiæ centuriæ tres* du jésuite Adam Burghaber (1608 – 1687), professeur ordinaire de théologie à l'Université de Fribourg-en-Brisgau, sont rééditées à Cologne en 1671, en 1689, en 1700, en 1721 et encore en 1771. Elles constituent un recueil de résolutions de cas très apprécié pour son indulgence. De nouveaux ouvrages sont également publiés qui entretiennent la réputation de laxisme attachée aux moralistes de la Compagnie de Jésus. En 1716, le jésuite d'origine slovaque Simon Karchne (1649 – 1722), qui enseigne en Autriche à l'Université de Graz, fait paraître des *Dissertationes de actibus humanis* fortement tributaires des analyses indulgentes naguère développées par son défunt confrère Christoph Haunold (1610 – 1689) – successivement professeur à Dillingen, Fribourg-en-Brisgau et Ingolstadt – dans sa *Theologia speculatiua* (1670) et dans son énorme traité *De iustitia et iure* (1671 – 1672). Ainsi le P. Karchne exempte-t-il généralement du jeûne les sexagénaires même quand ils sont encore assez robustes pour en supporter l'épreuve[54]. Le jésuite traite également longuement des péchés

53 Mayr 1729 – 1732, art. XIV, *An liceat sequi opinionem minus tutam et notabiliter minus probabilem*, § 358, p. 549 – 550 : « Non licet sequi sententiam quæ immediate uersatur circa licentiam actionis et simul est minus tuta ac clare notabiliter minus probabilis. »

54 Karchne 1716, 1re dissertation, *De actibus humanis*, art. II, *De uoluntario indirecto seu in causa*, q. XXII, *An et quando culpa familiæ non ieiunantis imputabilis sit patrifamilias. Vbi incidenter de excusatis a ieiunio et an sexagenarii libri sint a uoto ieiunandi olim emisso ?*, n. 179, p. 132 : « Breuiter insinuaui […] sexagenarios excusari a ieiunio, et quidem probabilius etiam robustos […], nam ad uitandos scrupulos expedit generatim esse definitam legis ieiunandi obligationem ut sciatur qui eximantur […], sed etiam potiores ab anno sexagesimo deficiunt uiribus, ergo expedit hanc ætatem esse definitam pro deobligatione. »

commis durant l'ivresse. Ses conclusions sont appuyées sur les analyses du P. Gobat et se révèlent très indulgentes. Ainsi le P. Karchne soutient-il que les blasphèmes, les injures, les calomnies, les gros mots ou les malédictions qui échappent aux ivrognes sont dépourvus de malice formelle[55]. Il est du reste assez rare, ajoute le jésuite, que de maudire quelqu'un soit péché mortel : il arrive fréquemment qu'on le fasse sous le seul effet d'une colère soudaine et qui exclut la délibération. Rédigé pour faciliter le travail du confessionnal, l'ouvrage du P. Karchne vient enrichir la production consacrée au genre traditionnel des manuels du confesseur, dont le plus grand succès est sans doute, au XVIII[e] siècle, le *Neo-confessarius practice instructus* publié à Cologne en 1750 par le jésuite Johann Reuter (1680 – 1761), professeur de théologie morale à l'Université de Trèves. L'ouvrage connaît une carrière éditoriale impressionnante : il est réédité à Cologne en 1752, en 1758 et en 1763, à Bologne en 1753 et en 1766, à Louvain en 1772 ; il est ensuite régulièrement réimprimé au XIX[e] siècle avant de connaître en 1905 les honneurs d'une édition mise à jour par le célèbre moraliste et jésuite allemand August Lehmkuhl (1834 – 1918). Au moment où il fait paraître son *Neo-confessarius*, le P. Reuter entame la publication d'une copieuse *Theologia moralis* dont les quatre parties sont imprimées à Cologne de 1750 à 1753, puis rééditées à Bologne en 1754, à Cologne en 1756 et encore à Bologne en 1768. Dans sa *Theologia moralis*, le jésuite reste fidèle au système probabiliste en vigueur parmi les moralistes de la Compagnie de Jésus, mais il n'en prend la défense qu'avec précaution. Le P. Reuter reste classiquement tutioriste lorsqu'il s'agit de remplir une obligation de charité, de justice ou de religion ou lorsqu'il est question de moyens nécessaires à l'obtention du salut – ainsi en matières sacramentelles. En revanche, quand il revient à l'agent de déterminer la licéité morale d'une action, il lui est permis de suivre une opinion moins sûre mais probable, pourvu qu'elle le soit assurément et solidement, en laissant de côté l'opinion plus sûre et même également ou plus probable[56]. Le P. Reuter n'a donc pas adopté la solution équiprobabiliste ; il s'en tient au probabilisme, mais il

---

55 Karchne 1716, 1re dissertation, *De actibus humanis*, art. II, *De uoluntario indirecto seu in causa*, q. XXXII, *De peccatis in ebrietate commissis*, n. 267, p. 202 : «Verba blasphema, hæreticalia periura, contumeliosa, detractoria saltem quoad grauem malitiam, maledictoria et turpia ab ebrio prolata non retinent obiectiuam suam malitiam.»

56 Reuter 1756, t. I, tr. II, *De principio intrinseco actuum humanorum directiuo, seu de conscientia, eorum regula formali*, c. III, *De conscientia probabili et usu opinionum probabilium pro formanda conscientia certa*, q. V, *An, quando de sola licentia actionis agitur, liceat sequi opinionem solide certoque, attamen solum æque aut etiam minus directe probabilem materialiterque minus tutam, relicta æque aut magis probabili materialiter tutiore ?*, n. 102, p. 368 : «Per se loquendo, licet, ubi de sola honestate actionis agitur, sequi sententiam simpliciter certo solide probabilem, materialiter minus tutam, relicta æque aut etiam magis probabili tutiore.»

exige d'une opinion moins sûre qu'elle soit *certo solide probabilis* pour qu'elle puisse former la conscience de l'agent. Au surplus, le P. Reuter montre une hostilité ouverte à l'encontre des thèses probabilioristes, puisqu'il prend la peine de réfuter les arguments avancés par le P. González et ses confrères espagnols Miguel de Elizalde (1617–1678) – auteur d'un traité *De recta doctrina morum* publié anonymement en 1670 – et Ignacio de Camargo (1650–1722) – dont la *Regula honestatis moralis* était parue en 1702 à Naples[57] –, trois jésuites qui ont rejoint le parti de la sévérité. D'insister sur la certitude et la solidité de la probabilité requise pour que l'on puisse licitement suivre une opinion moins sûre permet au P. Reuter de défendre un probabilisme modéré sans se réduire à l'équiprobabilisme ou verser dans le probabiliorisme. Tel est le système probabiliste qui s'impose désormais dans le champ de la théologie morale catholique allemande.

À la diffusion massive du probabilisme dans l'espace germanique a répondu la manifestation ténue mais régulière d'un tutiorisme soutenu par des ordres religieux traditionnellement acquis à la sévérité en morale. Ainsi le 24 mai 1725 le servite Cæsar Maria Shguanin (1692–1769)[58], un authentique tutioriste, fait-il soutenir à Innsbrück par son élève et confrère Markus Maria Struggl (1702–1760) des thèses vigoureusement antiprobabilistes[59]. Intitulé *Vniuersæ theologiæ moralis basis et fundamentum*, l'ouvrage comprend plus de trois cents pages ; il est réédité à Cologne en 1729, puis à Rome en 1756, sous le titre plus explicite d'*Anatomia probabilismi*. Très hostile au probabilisme, le P. Shguanin ne consent pas davantage à la solution équiprobabiliste : il estime qu'en cas de conflit entre deux opinions d'égale probabilité, la conscience ne peut être que douteuse ; il faut dès lors s'abstenir d'agir, car il est malhonnête de poser un acte quand on doute de sa licéité. En d'autres termes, l'équiprobabilité ne peut jamais être règle d'action[60]. Lorsque l'agent doit choisir entre deux opinions équiprobables, la plus sûre doit emporter sa décision[61]. Tutiorisme auquel le P. Struggl ne s'est pas

57 De Camargo 1702.

58 Sur la théologie des servites allemands, voir la thèse inédite de Foster 1978.

59 Shguanin 1725.

60 Shguanin 1756, q. IV, *An inter duas opiniones æque probabiles liceat sequi alterutram pro libitu uoluntatis*, § 1, n. 2, p. 269 : « Quicunque operatur cum conscientia formaliter dubia non potest non inhoneste operari ; sed quicunque operatur stante æquali probabilitate ex alterutra opinione operatur cum conscientia formaliter dubia ; ergo, etc. »

61 Shguanin 1756, q. IV, *An inter duas opiniones æque probabiles liceat sequi alterutram pro libitu uoluntatis*, § 1, n. 5, p. 274 : « Quid autem faciendum sit in casu æqualis probabilitatis, ne quis positiue dubius et uel ideo male operetur, abunde intelligitur ex dictis, tutiorem scilicet tunc esse eligendam, et ratio unica ac continua est quod æqualis probabilitas generet conscientiam positiue dubiam. »

tenu par la suite. Dans son *Tyrocinium confessariorum* publié à Linz en 1751, qui reprend des positions déjà affichées dans sa *Theologia uniuersa* (1744–1745) et qui va être réédité en 1758 à Ferrare sous le titre de *Theologia moralis*, le servite se rallie finalement au probabilisme modéré tel qu'on le trouve à la même époque chez le P. Reuter. Après avoir marqué son opposition au tutiorisme, le P. Struggl affirme qu'il est toujours licite de suivre l'opinion moins sûre et moins probable pourvu que sa probabilité soit véritable et certaine[62]. Le servite prend soin de marquer la distance qui le sépare des PP. Rassler et Mayr, et il soutient qu'il est même toujours permis de suivre une opinion moins sûre et notablement moins probable, « notabiliter minus probabilis », pourvu que sa probabilité soit assurée[63]. Le P. Struggl revendique sa place parmi les partisans du probabilisme et récuse tant le tutiorisme qu'on lui a enseigné que le compromis équiprobabiliste.

Même quand ils sont officiellement et statutairement astreints à professer une théologie morale d'orientation sévère, les ordres religieux peuvent peiner à faire respecter en leur sein une unanimité doctrinale. Le 5 mai 1688, un chapitre général tenu à Rome impose aux frères mineurs de toujours professer en matières de mœurs l'opinion plus sûre et plus probable[64]. Prescription que le P. Henno n'a pas manqué de respecter dans sa *Theologia dogmatica, moralis et scholastica* dont une édition est publiée à Cologne en 1718. Il y fait preuve d'une sévérité évidente. Ouvertement tutioriste, il estime qu'il n'est jamais permis d'agir selon une opinion probable, voire plus probable, dans la mesure où l'action moralement prudente doit écarter toute crainte de pécher[65]. De même le

62 Struggl 1751, tr. I, *De actibus humanis et conscientia*, q. IV, *De conscientia et sententia probabili*, art. II, *An liceat sequi opinionem probabilem extra aut in concursu æque probabilis aut probabilioris ?*, n. 18, p. 28 : « In materia iuris, seu quando quæstio immediate solum est de licentia actionis, licitum est sequi sententiam minus tutam et minus probabilem in concursu probabilioris et tutioris, dummodo illa sit certe et uere probabilis. »

63 Struggl 1751, tr. I, *De actibus humanis et conscientia*, q. IV, *De conscientia et sententia probabili*, art. II, *An liceat sequi opinionem probabilem extra aut in concursu æque probabilis aut probabilioris ?*, n. 19, p. 28 : « In materia iuris licitum etiam est sequi sententiam minus tutam et notabiliter minus probabilem, dummodo hæc in concursu probabilioris maneat uere et certe probabilis. Ita longe communior probabilistarum contra Christophorum Rassler, Antonium Mayr et nonnullos. »

64 *Chronologia historico-legalis Seraphici Ordinis* 1718, p. 212 : « Quia Nos non latet quamplurima absurda ex nimia opinandi sub priuilegiorum prætextu ac operandi licentia quotidie oriri posse quæ scandala et relaxationes suscitare ualent, omnibus Nostri Ordinis missionariis ac aliis sub nostra directione seu obedientia degentibus personis in Domino suademus et mandamus ut doctrinas tutiores et probabiliores semper doceant et amplectantur. »

65 Henno 1718, t. I, *De actibus humanis eorumque regulis*, tr. II, *De conscientia*, disp. III, *De conscientia probabili et opinionum probabilitate*, q. II, *An liceat agere cum conscientia probabili*

P. Henno refuse-t-il vertement d'accorder qu'on puisse suivre l'opinion moins probable lorsqu'il y en a une qui est plus probable – il affirme même que le probabilisme est désormais largement minoritaire en catholicité et que sur vingt théologiens, il y en a, au début du XVIII[e] siècle, à peine un qui enseigne le système probabiliste[66]. En tutioriste revendiqué, le P. Henno tient qu'entre deux opinions équiprobables, l'agent doit choisir la plus sûre[67]. La publication allemande de l'ouvrage du P. Henno n'a pu manquer d'être remarquée : dans l'espace germanique, les auteurs franciscains sont très nettement acquis à la cause du probabilisme. Ainsi du récollet Patricius Sporer († 1683), dont la *Theologia moralis super Decalogum* paraît à Salzbourg de 1685 à 1687. L'ouvrage est réédité en 1690, en 1692, en 1693, en 1700 – 1701, en 1702, en 1703, en 1708, en 1710 – 1711, en 1713 et en 1722 ; à partir de 1724, lui est ajouté un gros supplément rédigé par le récollet bavarois Kilian Kazenberger (1681 – 1750) qui comprend les traités des lois, des états ecclésiastique, religieux et laïque, des censures et des irrégularités. Entre-temps, la *Theologia moralis* du P. Sporer a été imprimée à Venise en 1704 et en 1716 ; elle y est rééditée, avec le supplément du P. Kazenberger, en 1726, en 1731, en 1744 et en 1766. Né en 1694, le récollet Cherubin Mayr publie à Augsbourg en 1739 des *Recollectiones morales extemporaneæ super theologiam moralem uniuersam R. P. Patritii Sporer* qui sont rééditées en 1747, puis imprimées à Venise en 1755 avant d'être incorporée à l'édition vénitienne de la *Theologia moralis* de 1766. Largement diffusé dans les catholicités européennes, et particulièrement dans l'espace germanique, l'ouvrage du P. Sporer manifeste une orientation franchement et directement probabiliste. Pour le récollet, entre deux opinions probables, il est toujours licite de choisir celle que l'on veut, même la moins probable et la moins sûre, et en délaissant même une intime conviction

aut probabiliori ?, p. 307 : « Numquam licitum est agere cum conscientia probabili aut probabiliori [...]. Vt quis prudenter agat, nullam debet habere formidinem rationabilem de peccato ; sed operans ex principio immediato dictante esse probabile aut probabilius actionem esse licitam debet habere formidinem de peccato, cum id quod est probabiliter licitum sit forte licitum, forte illicitum : ergo imprudenter agit. »

66 Henno 1718, t. I, *De actibus humanis eorumque regulis*, tr. II, *De conscientia*, disp. III, *De conscientia probabili et opinionum probabilitate*, q. III, *An sit licitum sequi sententiam minus probabilem, relicta probabiliori, ubi tantum controuertitur an actio sit licita, necne ?*, art. IV, p. 310 : « Vix hoc tempore ex 20 theologis unum reperies qui doceat aut teneat sententiam nostræ oppositam. »

67 Henno 1718, t. I, *De actibus humanis eorumque regulis*, tr. II, *De conscientia*, disp. III, *De conscientia probabili et opinionum probabilitate*, q. IV, *An sit licitum amplecti quamlibet duarum opinionum circa eamdem rem æque probabilium ?*, p. 314 : « Quando sunt duæ opiniones æque probabiles, quarum una dicit rem licitam, alia illicitam, non est liberum operanti quamlibet amplecti, sed tenetur sequi tutiorem. »

jugée plus probable et plus sûre[68]. Probabilisme que l'on retrouve dans la *Theologia moralis* que publie en 1692 à Munich le mineur réformé bavarois Anaklet Reiffenstuel (1642–1703). L'ouvrage est fréquemment réimprimé en Allemagne jusqu'en 1792. À partir de 1726, il est accompagné d'additions du mineur réformé Massäus Kresslinger (1676–1742), auxquelles s'ajoutent, à partir de 1756, d'autres additions du mineur réformé Dalmatius Kick (1703–1769). En morale, le P. Reiffenstuel, qui est par ailleurs un canoniste consommé, est ouvertement acquis au probabilisme et refuse clairement la sévérité tutioriste. Il tient qu'entre deux opinions équiprobables, chacun est libre de se tenir à celle qu'il préfère[69]. Il affirme également qu'entre deux opinions inégalement sûres et probables, mais dont la probabilité est indubitable, il est toujours permis de suivre la moins probable et la moins sûre[70]. Le probabilisme franciscain de la fin du XVIIe siècle, parfaitement représenté par les PP. Sporer et Reiffenstuel, est repris au XVIIIe siècle par une nouvelle génération de moralistes qui ne se soucient pas davantage que leurs prédécesseurs de respecter les prescriptions probabilioristes et tutioristes du chapitre général de 1688. Ainsi le récollet Benjamin Elbel (1690–1756) publie-t-il en 1732 à Augsbourg une *Theologia moralis decalogalis* dont l'indulgence est obvie et qui va connaître un beau succès éditorial, puisqu'elle est rééditée, mais toujours à Augsbourg – avant de connaître les honneurs d'une ultime réédition tardive à Paderborn en 1891 –, en 1737, en 1740, en 1742, en 1744, en 1746, en 1747, en 1748, en 1751, en 1753, en 1755, en 1758, en 1759, en 1767 et encore en 1770. À la suite du mineur conventuel Bartolomeo Mastri da Meldola (1602–1673) – auteur d'une *Theologia moralis* (1671) fréquemment invoquée par les moralistes franciscains – et des PP. Sporer, Reiffenstuel, Illsung, Lacroix, Stoz et Babenstuber, le P. Elbel s'affirme comme un probabiliste. Le récollet prétend

68 Sporer 1726, t. I, tr. I, *De conscientia, actu humano et peccato in genere*, sect. III, *De conscientia probabili*, n. 42, p. 10 : « Inter opiniones diuersas et oppositas de eadem re, quarum quælibet est uere probabilis, per se loquendo et quantum est de honestate actionis, licite quilibet potest sequi quamlibet, etiam minus probabilem et minus tutam, etiam contra propriam opinionem probabiliorem uel tutiorem uisam. »

69 Reiffenstuel 1726, t. I, tr. I, *De actibus humanis et conscientia*, dist. III, *De conscientia ut regula actuum humanorum*, q. IV, *De conscientia probabili et an ipsam licite sequi possimus ?*, § 2, *An sit licitum sequi sententiam probabilem etiam in concursu probabilioris et tutioris*, n. 52, p. 43 : « Quando duæ occurrunt opiniones æque probabiles circa honestatem actus uersantes, licitum erit eligere eam quam quis maluerit. »

70 Reiffenstuel 1726, t. I, tr. I, *De actibus humanis et conscientia*, dist. III, *De conscientia ut regula actuum humanorum*, q. IV, *De conscientia probabili et an ipsam licite sequi possimus ?*, § 2, *An sit licitum sequi sententiam probabilem etiam in concursu probabilioris et tutioris*, n. 53, p. 43 : « Loquendo de actibus quantum ad eorum honestatem spectatis, etiam in concursu probabilioris et tutioris, licite potest eligi opinio uere quidem, sed minus probabilis minusque tuta. »

que sa position est partagée par la plupart des théologiens contemporains[71], même s'il reconnaît que la légitimité du probabilisme est révoquée en doute par des auteurs probabilioristes, à l'instar des PP. González ou Henno, dont l'hostilité antiprobabiliste lui paraît au demeurant excessive[72]. Visiblement inspirée du texte du P. Elbel, la *Theologia moralis* que le récollet Apollonius Holzmann (1681–1753) publie de 1737 à 1740 à Kempten, en Souabe, n'a pas eu beaucoup de succès : elle n'est rééditée qu'une seule fois, en 1743, à Bénévent. Elle s'en tient aux engagements probabilistes du P. Elbel en rappelant qu'ils s'opposent au probabiliorisme des PP. González, Gonet et Henno[73]. Lui aussi probabiliste, le mineur conventuel Reiner Sasserath (1696–1771) publie en 1754 à Cologne, où il enseigne, un *Cursus theologiæ moralis tripartitus* dont les positions sont proches de celles que le P. Reuter défend au même moment, soit un probabilisme bridé. Ainsi le P. Sasserath accorde-t-il qu'il est licite de suivre une opinion moins probable et moins sûre, mais à la condition que sa probabilité soit solidement avérée[74]. Réédité à Augsbourg en 1763, en 1765 et encore en 1771, le *Cursus* du P. Sasserath témoigne de la vitalité du probabilisme franciscain au milieu du XVIIIe siècle. Dans l'espace germanique, les frères mineurs ont apporté de nombreux suffrages à la cause de la morale indulgente.

---

71 Elbel 1759, t. I, part. I, *De actibus humanis et conscientia, necnon de legibus et peccatis tam in genere quam in specie*, 7e conférence, *De conscientia probabili*, § 1, n. 185, p. 65 : « Quæres sexto, sitne licitum sequi opinionem minus probabilem minusque tutam, relicta etiam probabiliore et tutiore ? R. Per se loquendo non est illicitum sequi minus probabilem in quæstionibus iuris, id est quando agitur de sola honestate seu liceitate alicuius actionis. Ita hodie satis communiter doctores. »

72 Elbel 1759, t. I, part. I, *De actibus humanis et conscientia, necnon de legibus et peccatis tam in genere quam in specie*, 7e conférence, *De conscientia probabili*, § 1, n. 185, p. 65 : « [Hæc opinio est] recentiorum omnium calculo et uniuersali pene populorum usu confirmata, etsi Gonzales et alii multi oppositum mordicus teneant, quibus ex nostris nouissime subscripsit Henno, ualde liberalis, ne dicam excessiuus in censuranda hac nostra sententia. »

73 Holzmann 1743, t. I, part. I, *De actuum humanorum regulis ipsisque actibus humanis*, tr. I, *De interna actuum humanorum regula, seu conscientia*, disp. III, *De conscientia probabili*, c. II, *De conscientiæ et sententiæ probabilis usu*, art. I, *De conscientiæ et sententiæ probabilis usu simpliciter licito*, n. 131, p. 29 : « Etiam licet, per se loquendo, sequi conscientiam et sententiam minus probabilem, quantumuis minus tutam ac est opposita, quando agitur de sola licentia et honestate actionis. Est communissima et receptissima doctorum in omni schola, ueluti testatur Mastrius, contra Mercorum, Comitolum, Gonzalez, Gonet et quosdam alios, quibus nouissime subscripsit P. Henno. »

74 Sasserath 1760, t. I, tr. I, *De actibus humanis eorumque duplici regula, lege scilicet et conscientia*, 4e dissertation, *De conscientia*, q. VIII, *De conscientia probabili*, § 2, *An liceat sequi opinionem minus probabilem in concursu probabilioris et tutioris ?*, p. 261–262 : « Quando agitur de sola honestate actionis, licitum est per se loquendo sequi sententiam minus probabilem etiam in concursu probabilioris et tutioris, modo altera sit solide et certo probabilis. »

Il semble toutefois qu'au mitan du siècle, les moralistes allemands acquis au probabilisme aient renoncé à défendre une conception trop large de leur système. La solution équiprobabiliste est régulièrement invoquée, même si elle ne parvient pas à s'imposer, et les thèses probabilistes, quand elles sont reprises, sont généralement soigneusement modérées, à l'instar des précautions prises par les PP. Reuter et Sasserath. Ainsi, dans une copieuse *Lucubratio theologico-moralis circa præcipuum moralitatis systema de conscientia et actibus humanis* qu'il fait soutenir au collège Saint-Adalbert de Prague en 1747, le cistercien austro-allemand Johann Christian Alois Mickl (1711–1767), en religion le P. Quirinus Mickl, un auteur par ailleurs connu pour sa veine poétique néo-latine, s'affirme comme un chaleureux partisan du probabilisme, mais il n'admet que l'on puisse suivre l'opinion moins sûre et moins probable que pour autant que sa probabilité ne fasse aucun doute[75], et il renvoie aux analyses du P. Rassler. Le P. Mickl se prévaut toutefois de l'autorité du P. Struggl pour tenir, contre les PP. Rassler et Mayr, qu'il est licite de suivre une opinion notablement moins probable du moment que sa probabilité est solidement fondée[76]. Il est possible que la confrontation au renouveau du rigorisme italien incarné par Concina ait amené à la prise de conscience en Allemagne qu'il n'était plus possible de se tenir à un probabilisme large et d'entretenir une casuistique sèchement scolastique. L'intrusion de l'impétueux dominicain sur la scène théologique allemande remonte à 1738. En 1715, le théologien français Jean Pontas (1638–1728) avait publié un *Dictionnaire des cas de conscience* de rigoureuse obédience. Copieusement augmenté en 1718, l'ouvrage a été traduit une première fois en latin et imprimé à Luxembourg en 1731 et en 1732. En 1733 paraît à Augsbourg une seconde traduction latine du *Dictionnaire des cas de conscience*, adaptée aux mœurs germaniques et qui est le fruit du travail entrepris par Eusebius Amort. Moraliste éminent, Amort s'est fait le chantre d'un probabilisme modéré qui le conduit, dans des *Menda Pontasiana* présentés en tête du premier volume de sa traduction, à proposer, afin de tenir compte de particularités allemandes, nombre

---

75 Mickl 1747, 5e conférence, *De conscientia probabili*, § 3, *Theses de licito usu probabilis sententiæ ac tutæ in concursu æque probabilis uel probabilioris opinionis aut tutioris*, n. 105, p. 161 : «Licitum est sequi sententiam minus tutam et minus probabilem in concursu tutioris et probabilioris, dummodo illa sententia respectiue minus probabilis aut minus tuta sit adhuc uere, solide, practice probabilis et simpliciter tuta.»

76 Mickl 1747, 5e conférence, *De conscientia probabili*, § 3, *Theses de licito usu probabilis sententiæ ac tutæ in concursu æque probabilis uel probabilioris opinionis aut tutioris*, n. 106, p. 169 : «Quod autem non tantum probabilem aut quasi æque probabilem minus tutam, sed etiam notabiliter minus respectiue probabilem, dummodo adhuc solidis et uere probabilibus fundamentis innixam, sententiam relicta probabiliore sequi liceat, contra P. Christophorum Rassler et P. Antonium Mayr atque nonnullos alios, recte ostendit P. Marcus Maria Struggl.»

d'adoucissements aux positions défendues par Pontas. L'édition augsbourgeoise de 1733 présente donc une version quelque peu relâchée de la doctrine de Pontas. Procédé qui suscite l'irritation de Concina. En 1738, le dominicain fait imprimer à Venise une troisième édition latine du *Dictionnaire des cas de conscience* : il y suit pour l'essentiel la traduction d'Amort, mais il fait précéder son édition d'*Animaduersiones critico-morales in* Menda Pontasiana où il s'en prend aux concessions faites par le chanoine bavarois aux usages germaniques. Outre des critiques à l'encontre d'Amort, les *Animaduersiones* de 1738 comprennent la solution de deux cas que le dictionnaire de Pontas a ignorés et sur lesquels Concina estime nécessaire de revenir. Le premier s'interroge sur la méthode d'un casuiste, Héliodore, qui a publié une théologie morale dans laquelle il s'est contenté de compiler pêle-mêle les opinions des autres casuistes sans consulter ni les Écritures, ni les Pères, ni les conciles. Pour Concina, il est clair qu'Héliodore se rend coupable d'un péché grave[77]. D'évidence, à travers la résolution du cas qu'il se propose, le dominicain entend régler ses comptes avec une casuistique probabiliste qu'il juge désormais irrémédiablement discréditée, et il plaide pour un triple ressourcement scripturaire, patristique et conciliaire de la théologie morale – soit une place plus grande à accorder à la positive – pour mettre fin au règne de la casuistique scolastique. Le réquisitoire est implacable : fautif, le casuiste qui répète paresseusement des citations de moralistes et les approuve sans les avoir vérifiées[78] ; coupable de péché grave, celui qui prétend mensongèrement qu'une opinion est commune aux théologiens ou qui tient à tort pour improbable une thèse qui est en réalité très probable ; non moins coupable, celui qui amplifie l'autorité de ses références et présente comme dignes de foi des auteurs dont le poids est faible[79]. La démonstration de l'ineptie de la casuistique probabiliste est achevée par l'examen du deuxième cas, consacré à un confesseur, Blaise, qui utilise le manuel de théologie morale publié par Héliodore. Concina tient qu'à suivre la doctrine d'Héliodore, Blaise est susceptible de pécher et d'induire ses pénitents à pécher – et l'argument de l'invincible ignorance, cher aux tenants du probabilisme, ne peut être retenu en sa faveur. Les deux cas ajoutés au dictionnaire de Pontas parachèvent la sévérité de l'ouvrage et sont un condensé de l'antiprobabilisme concinien. L'édition de

---

77 Concina 1744, t. I, p. XXVIII : «Heliodorus casuista, qui morum theologiam tradit inconsultis Scripturis, Patribus et Conciliis, solosque uersat casuistarum libros, grauissime peccat.»

78 Concina 1744, t. I, p. XXXI : «Heliodorus casuista, qui in sua componenda theologia, auctores ab aliis casuistis citatos, nullo habito delectu nulloque rei periculo facto, laudat, si falsæ sint citationes, peccat.»

79 Concina 1744, t. I, p. XXXII : «Heliodorus, qui in suis confirmandis morum opinionibus ad arbitrium auxit auctorum censum et ambiguos ut certos testes intrusit, grauiter peccauit.»

1738 attire l'attention des moralistes allemands sur le dominicain. En 1739, Amort, qui entretient des rapports amicaux avec Concina depuis son séjour romain de 1733 à 1735, lui répond dans des *Controuersiæ nouæ morales* publiées à Augsbourg. Suivent des *Disquisitiones dogmaticæ de controuersiis in theologia morali insignibus* imprimées à Venise en 1745. Ouvrages qui préparent la rédaction du grand œuvre que constitue la *Theologia eclectica, moralis et scholastica* publiée à Augsbourg et Wurtzbourg en 1752 et rééditée à Bologne et Venise en 1753 après avoir été revue et corrigée, à la prière d'Amort, par le pape Benoît XIV lui-même. Si Amort y reste tributaire d'une herméneutique probabiliste, il en limite soigneusement les conséquences, et l'on comprend, à le lire, qu'en dépit de leur désaccord sur les aménagements apportés par le Bavarois à la doctrine de Pontas, il y ait eu sympathie et proximité entre lui et Concina. Ainsi Amort n'admet-il pas qu'il soit licite de suivre une opinion douteusement probable, voire seulement probablement probable[80]. Il n'accepte pas plus qu'il soit permis de se tenir à une position faiblement, «tenuiter», ou notablement moins probable. Dans le seul cas de deux opinions contraires équiprobables, Amort affirme qu'il est licite de suivre la moins sûre – aucun motif extrinsèque ne vient corroborer la crédibilité d'une loi considérée dès lors comme inexistante : il était du ressort de la providence divine de faire en sorte que sa loi s'imposât extrinsèquement comme plus probable[81]. Position fidèlement reprise dans sa *Theologia moralis* par Alphonse de Liguori, qui cite *in extenso* le passage où Amort la défend et qui s'en sert pour justifier les deux principes fondateurs de son équiprobabilisme selon lesquels une loi douteuse n'oblige pas, «lex dubia non obligat», et une loi incertaine ne peut induire aucune obligation certaine, «lex incerta nequit certam obligationem inducere»[82]. En cas de conflit entre

---

80 Amort 1753. t. I, tr. III, *De actibus humanis et conscientia*, disp. II, *De conscientia*, *Quæstiunculæ prolegomenæ*, § 4, *An et quando liceat sequi sententiam probabilem ?*, p. 231.

81 Amort 1753. t. I, tr. III, *De actibus humanis et conscientia*, disp. II, *De conscientia*, *Quæstiunculæ prolegomenæ*, § 4, *An et quando liceat sequi sententiam probabilem ?*, p. 232 : «Quandocunque datur æqualis probabilitas inter duas sententias oppositas circa directam existentiam legis, dubium hoc speculatiuum per dictamen reflexum, seu concomitans, potest tolli et formari iudicium de non existentia directa legis. Probatur hæc responsio ex eo, quia in tali casu possum formare hunc syllogismum uel iudicium concomitans : Quandocunque existentia legis non redditur credibilior non ipsa, moraliter certum est non dari legem ; sed in hoc casu existentia legis non redditur credibilior non ipsa. Ergo. Maj. patet ex natura prouidentiæ diuinæ, quæ, sicut tenetur suam religionem reddere euidenter credibiliorem seu probabiliorem non ipsa, ita etiam tenetur suam legem reddere notabiliter credibiliorem seu probabiliorem non ipsa.»

82 Liguori 1905 – 1912, *Theologia moralis*, t. I, l. I, tr. I, *De conscientia*, c. III, *De conscientia probabili*, *Morale systema pro delectu opinionum quas licite sectari possumus*, n. 66, p. 36 : «Casu

deux opinions équiprobables, il faut tenir, selon Amort, que la promulgation de la loi a été insuffisante. De sa position équiprobabiliste, le Bavarois déduit *a fortiori* qu'il est évidemment licite de suivre une opinion plus probable en laissant de côté la plus sûre. Assurément soucieuse de trouver un moyen terme entre rigueur et laxisme, ainsi que l'indique la page de titre de la *Theologia moralis* que le chanoine régulier de Polling publie en 1758 et où il rassemble les traités moraux de sa *Theologia eclectica*[83], la doctrine d'Amort fait toutefois preuve d'un antiprobabilisme dont l'expression finit par l'apparenter aux tenants de la sévérité et qui se marque par la ferme dénonciation des excès de relâchement auxquels sont parvenus de nombreux casuistes. La critique d'Amort se porte en particulier sur l'*Vniversa moralis theologia* que le clerc régulier de la Mère de Dieu Costantino Roncaglia (1677–1734) a publiée à Lucques en 1730, qui a été rééditée à Augsbourg en 1736 et dont le Bavarois dénonce soixante-six propositions, et sur la *Theologia moralis* du P. Lacroix, minutieusement examinée et dont Amort n'extrait pas moins de trente et une propositions probables «de conscientia», cinquante-huit «de legibus», trente «de peccatis in genere», quatorze «de uirtutibus theologicis», vingt-trois «de charitate erga proximum» et vingt-huit «de Decalogo» qui lui semblent conduire à une scandaleuse corruption des mœurs. Même si les positions équiprobabilistes du chanoine régulier de Polling ont été considérées par Alphonse de Liguori dès sa dissertation *Dell'uso moderato dell'opinione probabile* (1762) comme la solution à l'interminable conflit des systèmes en théologie morale et si le rédemptoriste a reconnu le Bavarois pour son maître dans une lettre fameuse qu'il lui écrit le 23 avril 1763 et où il signifie, notamment, son ralliement à l'équiprobabilisme[84], l'antiprobabilisme d'Amort imprime à ses enseignements une orientation rigoureuse compatible avec la sévérité concinienne.

---

autem quo duæ opiniones concurrant æqualis ponderis, tunc quidem lex nequit dici sufficienter promulgata [...]. Hanc sententiam nouissime Eusebius Amort, Germanus, uir doctrina undique perspicuus, tanquam certam defendit in sua *Morali et scholastica theologia.*»

83 Amort 1758.

84 Liguori à Amort, Sant'Agata de' Goti, 23 avril 1763, cité dans Schaffner 2007, p. 249, n. 242 : «Magna animi uoluptate, Pater reuerendissime, in tua *Theologia* luculenter demonstratam ac rationibus et auctoritatibus probatam legi sententiam quod sequi liceat opiniones æque aut quasi æque probabiles, minus notabiliter probabilibus explosis, atque iuxta hæc tua documenta in sententiæ eiusdem adprobationem italico idiomate dissertationem typis mandandam curaui.»

3 Le triomphe germanique d'un rigorisme fin-de-siècle

Une réaction antiprobabiliste est en train de se produire dans l'espace germanique qui met progressivement fin à la suprématie centenaire d'une casuistique indulgente. Un même mouvement de sévérité s'observe dans la plupart des familles religieuses en Allemagne. Ainsi chez les chanoines réguliers de saint Augustin, depuis plusieurs décennies imbus de la doctrine indulgente de leur confrère éminent canoniste Augustinus Michel (1661–1751), de la collégiale d'Indersdorf en Haute-Bavière, auteur d'une *Theologia canonico-moralis* dont les trois volumes sont publiés en 1707, en 1710 et en 1712 à Augsbourg et à Dillingen et qui, largement influencé par le jésuite espagnol Martín de Esparza (1606–1689) – ardent défenseur du probabilisme dans son célèbre *Appendix ad quæstionem de usu licito opinionis probabilis* (1669) –, tenait que, de deux opinions, il était parfois permis de suivre la moins probable et s'opposait ainsi expressément à la position du P. González, du carme italien Antonio Marinari (1605–1689) – réputé pour son rigoureux *Opusculum de opinione probabili* – et du lovaniste irlandais janséniste John Sinnich (1606–1666) – dont le *Saul exrex* (1662) comportait une très vive mise en cause des thèses probabilistes aux chapitres 94 à 123 du livre Ier –, trois figures tutélaires du parti probabilioriste[85]. Que les enseignements de Michel ne soient plus généralement partagés par ses confrères quatre décennies plus tard, en témoigne une série de thèses que le chanoine régulier du collège Saint-Albert de Beuron, dans le Bade-Wurtemberg, Carl Koler fait soutenir en 1745 sous le titre expressif de *Probabilismus baculus arundineus*. Assez court – quelque soixante-dix pages –, l'ouvrage est une justification en règle du probabiliorisme[86]. Assauts de rigueur dont le probabilisme prudent que les moralistes de la Compagnie de Jésus s'obstinent encore à défendre va finalement subir lui aussi les conséquences. Certes, on trouve encore à la mi-XVIIIe siècle des jésuites pour soutenir un pur système probabiliste – ainsi du P. Franz Xaver Zech (1692–1772), canoniste, professeur à l'Université d'Ingolstadt, qui affronte Concina sur la question de l'usure en publiant trois dissertations intitulées *Rigor moderatus doctrinæ pontificiæ circa usuras* en 1747, en 1749 et en 1751. Il n'en demeure pas moins qu'en Allemagne, les moralistes de la Compagnie de

85 Michel 1707–1712, t. I, tr. III, *De bonitate et malitia morali, seu honestate ac inhonestate actuum humanorum*, q. I, *De honestate formali*, § 6, *De conscientia probabili*, punct. V, *An liceat sequi sententiam probabilem relicta probabiliore ?*, p. 87 : «Licet aliquando sequi sententiam minus probabilem relicta probabiliore.»
86 Koler 1745.

Jésus préfèrent désormais s'en tenir à un probabilisme mesuré. Ainsi, évidemment, du P. Reuter. Ainsi, aussi, du P. Edmund Voit (1707–1780), professeur de théologie morale à Wurtzbourg de 1749 à 1760 et dont la fameuse *Theologia moralis* paraît en deux volumes en 1750. L'ouvrage est plusieurs fois réédité à Wurtzbourg, en 1754, en 1757, en 1760, en 1763, encore en 1764 et en 1769. Il connaît les honneurs d'une réédition à Louvain en 1761 et il fait l'objet d'une édition complétée à Bassano en 1766 qui est rééditée en 1790, avant d'ultimes rééditions au XIXe siècle, à Turin en 1833, à Rome en 1838, à Ancône en 1841, à Paris en 1843, à Lyon en 1850, à Wurtzbourg en 1856 et en 1860. Probabiliste revendiqué, le P. Voit ne se rallie pas à l'équiprobabilisme[87], mais il marque clairement qu'il n'est pas permis de suivre une opinion qui est seulement « tenuiter » probable[88], il requiert une probabilité sérieuse pour que l'on puisse se tenir pour dispensé d'observer la loi et il ne marque pas d'opposition ferme au probabiliorisme[89]. D'évidence, les moralistes jésuites ont senti qu'il n'était plus possible de défendre le pur probabilisme. En Allemagne, l'hostilité antiprobabiliste atteint son apogée au tournant des années 1750 et 1760. En 1758, le jésuite Jakob Hizler (1712–1785), longtemps professeur au collège d'Augsbourg, fait soutenir à l'Université d'Ingolstadt une série de thèses probabilistes publiées anonymement sous le titre de *Quæstio facti*[90] – le titre est sans nul doute une allusion à la célèbre *Quæstio facti* publiée en 1659, dans le sillage de la campagne des *Provinciales*, par le jésuite Étienne Agard de Champs (1613–1701)[91] – et où il s'en prend à Amort, à Concina et à l'augustin italien Gian Lorenzo Berti (1696–1766), auteur d'un traité *De theologicis disciplinis* (1739–1745) dont les engagements antiprobabilistes étaient caractérisés. Au P. Hizler, Amort – dont

87 Voit 1754, t. I, tr. I, *De conscientia*, c. III, *De conscientia probabili*, § 2, *Principia practica de opinione uere probabili*, n. 76, p. 49 : « Quando præcise agitur de licentia et honestate actionis, nec inde sequitur aliquid contra religionem, charitatem et iustitiam, licitum est sequi sententiam uere probabilem, relicta non tantum æque probabili, sed etiam probabiliore. »

88 Voit 1754, t. I, tr. I, *De conscientia*, c. III, *De conscientia probabili*, § 2, *Principia practica de opinione uere probabili*, n. 83, p. 54 : « Non licet operari secundum opinionem tenuiter tantum probabilem. […]. Ratio est […], quia tenue motiuum non est prudens nec dignum assensu uiri prudentis. »

89 Voit 1754, t. I, tr. I, *De conscientia*, c. III, *De conscientia probabili*, § 2, *Principia practica de opinione uere probabili*, n. 76, p. 50 : « Quando concurrit opinio uere probabilis cum probabiliore de sola honestate actionis, siue existentia legis, suadent quidem probabilistæ ut quilibet sequatur probabiliorem, præsertim si ea simul sit tutior ; negant tamen esse obligationem sub pœna æterna solam semper sequendi probabiliorem ; e contra sufficere affirmant si quis sequatur probabilem ; exigunt autem ut uere ac solide, tam absolute quam comparatiue, probabilis cognoscatur esse sententia. »

90 Hizler 1758.

91 Agard de Champs 1659.

l'équiprobabilisme rejoint dès lors le camp de l'antiprobabilisme – réplique en 1758 dans ses *Duo academici Anglipolitani* ; quant au P. Berti, il répond en 1765 par une longue scholie insérée dans la réédition romaine de son ouvrage[92]. Chez les bénédictins, alors même que le probabilisme persistait naguère encore à y être en faveur, ainsi qu'en témoigne le traité *De conscientia* de la 3e partie de la copieuse *Theologia speculatiua* – publiée à titre posthume en 1741 – du P. Placidus Renz l'Ancien, de l'abbaye de Weingarten, dans le Bade-Wurtemberg, une vigoureuse impulsion antiprobabiliste est donnée par le P. Martin Gerbert von Hornau (1720–1793)[93], professeur de théologie à l'abbaye de Saint-Blaise en Forêt-Noire, également dans le Bade-Wurtemberg, qui fait paraître en 1758 des *Principia theologiæ moralis* où il prend clairement position en faveur du probabiliorisme en rejetant même le compromis équiprobabiliste[94]. La même année, Gerbert publie un traité *De recto et peruerso usu theologiæ scholasticæ* où, s'inspirant des arguments présentés par le bénédictin français Jean Mabillon (1632–1707) dans son *Traité des études monastiques* (1691), il reproche à la scolastique d'avoir corrompu une théologie morale dont il réclame un ressourcement scripturaire et patristique[95]. Attaques successives qui inquiètent les moralistes de la Compagnie de Jésus. Le mardi de Pâques de 1759, dans la cathédrale d'Augsbourg, le jésuite Franz Neumayr (1697–1765), un prédicateur réputé, prononce un sermon où il fait l'apologie du probabilisme[96]. La même année, le P. Franz-Xaver Mannhart (1696–1773), lui aussi jésuite, publie à Augsbourg une *Ingenua indoles scientiæ mediæ, probabilismi ac gratiæ efficacis* où il s'en prend à l'antiprobabilisme farouche manifesté par le dominicain de Bolzano Gundisalvus Kaltenhauser († 1773) dans une *Theologia thomistica* imprimée à Trente en 1742 et en 1743 – dès 1729, le P. Kaltenhauser avait d'ailleurs dû défendre les thèses antiprobabilistes de son maître[97], le P. Konrad Prigl, et il les avait reconduites dans son grand livre quelque quinze ans plus tard. Dans son ouvrage de 1759, le P. Mannhart reprend à son compte le probabilisme mesuré de ses confrères Reuter et Voit[98]. De leur côté, les adversaires des jésuites

92 Amort 1758, et Berti 1765, t. II, p. 260–265.
93 Sur Gerbert, voir Deissler 1940.
94 Gerbert 1758a, sect. I, c. III, *De conscientia actionum humanarum directrice*, § 29–32, p. 97–108.
95 Gerbert 1758b, c. XII, *De morum corruptelis ex scholastices uitiis oriri pronis*, p. 104–110.
96 Neumayr 1759.
97 Prigl 1729.
98 Mannhart 1759, 2e partie, *De ingenua indole probabilismi*, c. VII, *Adpellatio ad tribunal criticum*, p. 260 : «Licet sequi opinionem uere, theologice ac comparatiue probabilem. Illicitum omnino est sequi opinionem quamcunque, etiam tenuiter probabilem.»

n'ont pas manqué de réagir. Le 10 septembre 1759, un décret aulique interdit d'enseigner le probabilisme dans les universités autrichiennes ; pour mettre fin à la suprématie universitaire des jésuites, deux chaires de dogmatique, confiées l'une à un dominicain et l'autre à un augustin, sont créées dans chaque faculté de théologie afin de diffuser les doctrines augustinienne et thomiste contre les enseignements de la Compagnie de Jésus. La publication du texte allemand du sermon du P. Neumayr suscite l'irritation d'Amort, qui saisit le prince-évêque d'Augsbourg, Joseph Ignaz Philipp von Hessen-Darmstadt (1699 – 1768). Dénoncé en Saint-Office, le sermon du P. Neumayr est proscrit par décret du 29 mai 1760 ; la décision romaine est signifiée par l'évêque d'Augsbourg à ses diocésains le 29 juin 1760 ; dès le 3 juillet suivant, un mandement de Christoph Bartholomäeus Anton Migazzi (1714 – 1803), archevêque de Vienne, fait à son tour savoir aux catholiques viennois qu'il leur est interdit de lire et de détenir l'ouvrage. En Allemagne, le jésuite subit la réplique du dominicain Dominikus Reichard (1725 – 1785), qui publie en 1760 à Augsbourg des *Animaduersiones theologicæ* ouvertement antiprobabilistes[99] – assez diffusées pour bénéficier d'une seconde édition l'année même de leur parution – et à qui est généralement attribuée une anonyme *Fraterna correptio* non moins hostile au probabilisme défendu par le P. Neumayr[100]. Le jésuite a beau répondre au dominicain dans des *Notæ theologicæ pro tutela probabilismi* imprimées en 1760 à Munich et à Ingolstadt[101], il ne parvient pas à sortir vainqueur de la confrontation, et le 28 juillet 1761, le P. Reichard peut faire bruyamment soutenir à Dom Æmilian Angermayr (1735 – 1803) et à deux autres bénédictins du cloître Saint-Ulrich-et-Sainte-Afre d'Augsbourg, les PP. Benno Gelterle et Caelestin Ord, des thèses sur la morale chrétienne « ad mentem sancti Thomæ » où il est notamment affirmé que la position caractéristique du probabilisme soutenant que, de deux opinions probables, il est toujours possible de suivre celle dont la probabilité est moindre est fausse et contraire à l'Évangile[102]. Les thèses du 28 juillet 1761 soutiennent

99 Reichard 1760.
100 Reichard 1760.
101 Neumayr 1760.
102 *Doctrina christiana moralis antiquior* 1761, *De conscientia probabili, seu probabilismo*, p. 6 : « Vt certum hic præmittimus licitum esse sequi in praxi sententiam uere probabilem, si facta sufficiente diligentia, non occurrat alia probabilior. Id quod controuertitur est : Licitumne sit in praxi sequi opinionem minus probabilem fauentem libertati in concursu probabilioris fauentis legi ab operante sic cognitæ et iudicatæ ? Vt ueritatem candidissime ac sincerissime fateamur, doctrinam defendentem licitum eiusmodi usum falsam omnino et anti-euangelicam reputamus. »

également que le probabiliorisme est en morale le système qui peut se prévaloir de la plus haute ancienneté – aux probabilistes, aucune autorité n'est donc reconnue[103]. Au passage, Concina est qualifié d'« inuictissimus ueritatis assertor ». La succession des polémiques entre 1758 et 1761 achève de discréditer dans l'espace germanique les défenseurs de la cause probabiliste.

Les positions des partisans de la morale sévère se voient imprévisiblement confortées par deux événements. D'abord, le 26 février 1761, un décret du Saint-Office condamne – à la suite d'une plainte déposée par Antonio Ceschi, doyen du chapitre des chanoines tridentins – une série de onze thèses probabilistes imprimées l'année précédente à Trente pour être soutenues le 10 juin 1760 au presbytère d'Avisio. Il y est notamment affirmé que le probabilisme est plus sûr que le probabiliorisme, qu'il n'est pas susceptible de dégénérer en laxisme, que les probabilioristes se rendent fréquemment coupables de rigorisme, que l'abus du probabiliorisme conduit bien souvent à une dangereuse licence morale et que les probabilistes peuvent se targuer du soutien des théologiens catholiques les plus prestigieux et les plus nombreux[104]. Censure romaine dont le P. Patuzzi a ensuite conclu, dans un texte intitulé *La causa del probabilismo* (1764) et opposé aux interprétations d'Alphonse de Liguori, qu'elle était une condamnation formelle du probabilisme. Quoi qu'il en soit de la portée doctrinale réelle de la proscription signifiée par le Saint-Office en 1761, il est clair qu'elle vient à point nommé étayer les arguments du parti rigoureux – et le P. Reichard n'a pas manqué de s'y référer dans les thèses du 28 juillet 1761. À la censure romaine s'ajoute un autoritaire rappel à l'ordre fait au sein de la famille franciscaine. Le 6 juin 1762, le chapitre général des frères mineurs, alors réuni à Mantoue, faisant le constat de l'irrespect dans lequel sont tenues les préconisations sévères de 1688, enjoint aux disciples de saint François de toujours enseigner et tenir les opinions plus sûres et plus probables, « tutiores et probabiliores »[105]. À la suite de la décision mantouane, le ministre général Pedro Juanete de Molina (1698 – 1775)

103 *Doctrina christiana moralis antiquior* 1761, *De conscientia probabili, seu probabilismo*, p. 6 : « Probabiliorismus deprædicari merito potest ut doctrina antiquissima, proin unice uera. Quibus itaque stantibus auctoritatem omnino nullam in omnibus probabilistis agnoscimus. »

104 *Probabilismus disputationi uenerabili clero Auisiensi exercitii gratia expositus contra probabiliorismum stricte talem, utpote negotium perambulans in tenebris, pro die 10 Iunii 1760 in ædibus canonicalibus Auisii*, Trente, [1760], cité dans Liguori 1905 – 1912, *Theologia moralis*, t. I, l. I, tr. I, c. III, n. 84, p. 65 : « Qui ergo habitat in adiutorio fundatissimi probabilismi, sub protectione plurimorum ex omnibus orbis christiani nationibus præstantissimorum theologorum commorabitur securus. »

105 *Chronologia historico-legalis Seraphici Ordinis* 1795, p. 450 : « [Generale Capitulum] mandat et præcipit Sacræ Theologiæ lectoribus aliisque omnibus quatenus doctrinas tutiores et probabiliores semper doceant et amplectantur. »

envoie le 4 octobre 1762 une circulaire à l'ensemble de ses religieux par laquelle il leur demande de se tenir, en théologie morale, au système probabilioriste et de professer la doctrine « sûre et solide » de saint Bonaventure († 1274) et de Jean Duns Scot († 1308)[106]. Ordonnance dont les prescriptions sont docilement reconduites par le P. Pasquale Frasconi da Varese († 1791), alors commissaire général de l'observance cismontaine, dans une circulaire du 3 mars 1763. Le P. Pasquale s'y emporte à l'encontre des frères qui ne craignent pas de défendre en morale des opinions peu probables ou peu sûres. Des moralistes franciscains, il attend qu'ils adoptent toujours fermement les positions les plus saines et les plus saintes, qu'ils ne se rangent pas aux conclusions communes, mais aux nécessaires, et qu'ils se souviennent que la voie est large qui conduit à la perdition, mais qu'est étroite celle qui mène au salut[107]. Le P. Pasquale exhorte ses confrères à délaisser les théologiens indulgents ou relâchés et à consulter les auteurs réputés pour la solidité de leur doctrine morale, au nombre desquels le P. Henno est cité. Le commissaire général achève sa circulaire en appelant les frères mineurs à combattre le système probabiliste et à l'exclure des écoles de leur ordre[108]. Dans le Saint-Empire, les adversaires du probabilisme se saisissent aussitôt de la décision franciscaine pour conforter leurs arguments. En 1763, Gerbert fait paraître un traité *De æqua morum censura*, dont la rédaction est antérieure – il y fait référence dans ses *Principia* de 1758 – et qui manifeste un ardent probabiliorisme. Dans sa préface, le bénédictin revient sur les événements récents. Il s'emporte contre le P. Neumayr, à qui il reproche d'avoir taxé les antiprobabilistes de rigorisme. Il rappelle que, sur intervention du magistère, le jésuite italien Nicolò Ghezzi (1685–1766), auteur d'un traité *De' principî della morale filosofia riscontrati co' principî della cattolica religione* (1752), avait dû souscrire le 2 mars 1754 une rétractation publique par laquelle il reconnaissait notamment que le probabiliorisme n'était pas forcément suspect de jansénis-

106 *Chronologia historico-legalis Seraphici Ordinis* 1795, p. 470 : « Ad quæcumque autem hactenus recensita studia, præsertim morali et theologica rite instituenda, Seraphici Doctoris D. Bonauenturæ et Subtilium Principis Joannis Scoti probabiliores, tutas et solidas doctrinas, secundum legum nostrarum præscriptum, lectores illustrare et sequi non prætermittent. »

107 *Chronologia historico-legalis Seraphici Ordinis* 1795, p. 498 : « Sint igitur dociles lectores nostri ut saniora semper sanctioraque amplectantur, nec eant quo itur, sed quo est eundum ; meminerintque uiam latam, quæ multorum est, ad perditionem, arctam uero, quæ est paucorum, ad salutem adducere. »

108 *Chronologia historico-legalis Seraphici Ordinis* 1795, p. 498 : « Quicunque enim probabilismum, quem omnium laxitatum fontem ac propositionum ab Ecclesia hactenus proscriptarum fœcundissimam scaturiginem esse omnes æqui rerum æstimatores proclamant, toto nisu e nostris scholis exterminare curauerint salutaris obedientiæ meritum quam lubentissime iisdem Nos impartimur. »

me[109]. Séjournant en Italie en 1762, Gerbert a appris avec un grand intérêt la décision prise par les franciscains lors du chapitre général de Mantoue. Dans la préface de son *De æqua morum censura*, il cite des passages de la circulaire du P. Pasquale da Varese. Il relève que le document a même été réimprimé à Vienne, où la censure libraire pourchasse les ouvrages publiés en défense du probabilisme – et le bénédictin de souhaiter que l'exemple viennois soit suivi des autres universités et diocèses autrichiens et allemands, alors même que la plupart des ordres religieux en France et en Italie ont proscrit le système probabiliste[110]. Gerbert a finalement rédigé son livre pour encourager les bénédictins d'Autriche, réticents à abandonner leur probabilisme traditionnel, à rejoindre les rangs des probabilioristes – et il donne les franciscains en exemple à ses confrères[111]. Citant abondamment Concina et en particulier son grand livre publié en 1743 et intitulé *Della storia del probabilismo e del rigorismo*, l'ouvrage de Gerbert exprime une très ferme prise de position en faveur du probabiliorisme. Sa publication s'insère dans la production éditoriale antiprobabiliste et sévère du début des années 1760. En 1760 est publiée une traduction allemande des *Lettres d'un théologien à un évêque sur cette question importante, s'il est permis d'approuver les jésuites pour prêcher et pour confesser* anonymement publiées en 1716 par le janséniste Bernard Couet (1669–1736) : le probabilisme y était très sévèrement mis en cause[112]. En 1761 est opportunément rééditée à Vienne la *Synopsis tractatus theologici de recto usu opinionum probabilium* (1696), un abrégé du traité publié en 1694 par le P. González. L'ouvrage comprend en annexe plusieurs documents, dont le décret du Saint-Office de février 1761 contre le système probabiliste et le mandement du 2 mai 1761 par quoi l'évêque de Trente l'a notifié à ses diocésains[113]. En 1764, l'évêque de Passau Leopold Ernst von Firmian (1708–1783) fait rééditer le *Pastor bonus* (1689) du janséniste néerlandais Jan

---

109 Ghezzi 1754.

110 Gerbert 1763, p. XII–XIII : «Nuperrime tota ea epistola encyclica recusa est Viennæ, ubi librorum thesiumque censores publici constanti lege reiiciunt probabilismum ne a quoquam propugnandus suscipiatur. Quod exemplum utinam sequantur aliæ urbes cathedrales Germaniæ aut academiæ ac cathedræ theologicæ publicæ, tum etiam priuatæ apud ordines religiosos, eos præsertim apud quos in Italia et Gallia dudum est proscriptus probabilismus.»

111 Gerbert 1763, p. XIII : «Quæ causa fuit huius operis, post tot quidem alia id genus, in nostratium potissimum gratiam, qui tardius expulso iam ubique fere gentium probabilismo renunciare uidentur. Optandum uero quam maxime esset ut parem religionem et zelum alii aliorum ordinum superiores commonstrarent qualem in Seraphico S. Francisci cernimus.»

112 Couet 1760.

113 *Synopsis tractatus theologici de recto usu opinionum probabilium luce publica donati sub initium anni MDCXCIV a R. P. Thyrso Gonzalez* 1761.

Opstraet (1651–1720)[114] ; vont suivre deux autres rééditions à Bamberg et à Wurtzbourg en 1776 et en 1785. En 1764 également est publié le deuxième volume des *Prælectiones theologicæ* (1763–1766) du dominicain italien Pietro Maria Gazzaniga (1722–1799) – nommé professeur de théologie dogmatique à l'Université de Vienne après le décret aulique de 1759 et qui s'est vite rapproché des milieux philojansénistes viennois –, qui comprend notamment le traité crucial *De actibus humanis*. Les leçons théologiques du P. Gazzaniga rencontrent un très honorable succès : elles sont rééditées à Vienne en 1770–1771, puis en 1774, en 1775 et en 1780, avant d'être rémprimées en péninsule italienne, à Bologne de 1788 à 1791, puis en 1793 et en 1795, à Venise en 1792, en 1794, et encore en 1797, en 1803 et en 1819, et enfin à Bassano en 1831–1832. Leur orientation antiprobabiliste est clairement revendiquée. Renvoyant à Concina et à Patuzzi, attaquant Lacroix, se prévalant de González, le P. Gazzaniga récuse hautement l'argument avancé par ses adversaires selon lequel Dieu n'a pu permettre le succès universel du probabilisme sans indiquer par là sa vérité – raisonnement fallacieux en croire le dominicain : le P. Ghezzi, qui n'avait pas craint de le tenir, a été d'ailleurs forcé de se rétracter sur ordre de la Congrégation de l'Index[115]. Au surplus, poursuit le P. Gazzaniga, la disgrâce du probabilisme a été aussi rapide que sa faveur, et à partir de la mi-XVII[e] siècle, ses conclusions ont été partout dénoncées pour produire de scandaleux relâchements[116]. Le dominicain s'emporte contre les auteurs qui se plaisent à rapprocher jansénisme et antiprobabilisme, arguant de leurs apparitions contemporaines, pour tenter de discréditer les tenants du second en les accusant de verser dans l'hérésie du premier – et de s'indigner de lire dans la préface de la *Regula morum* du P. Terrill que la doctrine janséniste a engendré le probabiliorisme. En thomiste revendiqué, le P. Gazzaniga rejette non seulement le minusprobabilisme classique, mais aussi le compromis équiprobabiliste[117]. Il ne manque toutefois pas de marquer son écart

114 Opstraet 1764. Sur Opstraet, voir Schuchart 1972.

115 Gazzaniga 1770–1771, t. II, *Tractatus de actibus humanis*, 3e dissertation, *De conscientia*, c. III, *De conscientia probabili*, § 2, *De ortu et progressu probabilismi*, n. 28, p. 603 : « Gerræ hæ sunt putidæque fabulæ, quas P. Ghezzi in sua *Declaratione et protestatione* iussu S. Indicis Congregationis retractare coactus est. »

116 Gazzaniga 1770–1771, t. II, *Tractatus de actibus humanis*, 3e dissertation, *De conscientia*, c. III, *De conscientia probabili*, § 3, *De probabilismi decremento*, n. 32, p. 608 : « Post medium sec. XVII [...], atrox bellum contra probabilismum tamquam earumdem parentem ubique fere exarsit, eo felici successu ut quemadmodum rapidissimo cursu ad summum gloriæ culmen ascenderat, ita quasi præcipiti lapsu decideret. »

117 Gazzaniga 1770–1771, t. II, *Tractatus de actibus humanis*, 3e dissertation, *De conscientia*, c. III, *De conscientia probabili*, § 4, *Refellitur probabilismus*, n. 44, p. 622 : « Cum duæ sunt

par rapport au tutiorisme en affirmant que, de deux opinions, il est permis de suivre la moins sûre si elle est véritablement et notablement la plus probable[118]. La nomination du dominicain à une chaire de théologie dogmatique de l'Université de Vienne a signé de la manière la plus éclatante la défaveur autrichienne du système probabiliste.

Le recul de la morale indulgente au sein de la catholicité germanique est particulièrement visible chez les franciscains, dont la casuistique s'était longtemps signalée par son attachement au probabilisme. Encore rééditée en 1762, l'année même du chapitre général de Mantoue, la *Theologia moralis* du P. Reiffenstuel conserve sans changement le texte original avec les additions des PP. Kresslinger et Kick. En 1765, toutefois, l'ouvrage est publié à Trente avec des modifications considérables dues au mineur réformé Flaviano Ricci (1720 – 1789), alors professeur de théologie morale à l'Université d'Innsbrück. Ainsi que l'indique la page de titre de la réédition de Bassano en 1773, le P. Ricci a pris à tâche de rectifier la doctrine de Reiffenstuel sur ordre du P. Pasquale da Varese. Du probabilisme originel de l'ouvrage, il ne reste plus rien en 1765, au motif que, selon le P. Ricci, il est la « racine infecte » d'opinions si relâchées que le Saint-Siège a été contraint de condamner nombre d'entre elles comme fausses, scandaleuses et contraires à la morale évangélique[119]. Suit une longue et méticuleuse réfutation du système probabiliste. Les engagements sévères du P. Ricci sont manifestes lorsqu'il signifie son ralliement à un probabiliorisme exigeant qui confine au tutiorisme : de deux opinions, il est ainsi permis de suivre la moins sûre si elle semble la plus probable à condition de s'être préalablement assuré par un minutieux examen qu'elle ne suscitait aucune crainte raisonnable de péché ou d'erreur[120]. Le P. Ricci prend toutefois la peine d'exprimer son rejet

---

opiniones contrariæ æque probabiles in materia morum, tenemur tutiorem sequi ; multoque magis cum opinio tutior est etiam probabilior. »

118 Gazzaniga 1770 – 1771, t. II, *Tractatus de actibus humanis*, 3e dissertation, *De conscientia*, c. III, *De conscientia probabili*, § 5, *Refellitur tutiorismus et rigorismus*, n. 140, p. 684 : « Licitum est sequi opinionem minus tutam, dummodo sit uere et multis gradibus probabilior quam altera. »

119 Reiffenstuel et Ricci 1765, t. I, tr. I, *De actibus humanis*, dist. IV, *De conscientia*, q. VI, *De opinione et conscientia probabili, seu de probabilismo*, § 1, n. 73, p. 69 : « Ex hac enim infecta radice tot mali surculi, hoc est laxiores opiniones, prodierunt ut Romana Sedes eo fuerit adacta ut earum plurimas tanquam falsas, scandalosas, piarum aurium offensiuas et Euangelio contrarias damnauerit. Ac proinde planum est inferre has tam laxas sententias probabilismi fœtum esse. »

120 Reiffenstuel et Ricci 1765, t. I, tr. I, *De actibus humanis*, dist. IV, *De conscientia*, q. VI, *De opinione et conscientia probabili, seu de probabilismo*, § 8, *De opinione probabiliori et minus tuta*, n. 160, p. 99 : « Exceptis quibusdam casibus, licet sequi in praxi opinionem minus tutam, hoc est

des positions rigoristes[121]. Telle est désormais la doctrine recelée par la *Theologia moralis* du P. Reiffenstuel, rééditée à Bassano et à Venise en 1773, en 1780 et en 1785 et, entre-temps, à Augsbourg en 1777. Approuvée le 3 janvier 1765 par le P. Pasquale da Varese lui-même, la nouvelle version de l'ouvrage est chaleureusement louée dans une note ajoutée à la traduction latine du *Ragionamento sopra gli studii ecclesiastici* (1758) de l'oratorien jansénisant Francesco Dal Pozzo (1723–1767) insérée par le juriste viennois – et lui aussi jansénisant – Joseph Valentin Eybel (1741–1805) dans la 15ᵉ partie de sa *Collectio selectarum lucubrationum iurisprudentiam ecclesiasticam illustrantium* publiée à Vienne en 1777. L'édition augsbourgeoise de 1777 comporte un avertissement de l'éditeur qui signale qu'à la demande de ses supérieurs, le P. Ricci a accepté de ramener la *Theologia moralis* du P. Reiffenstuel, si appréciée des ecclésiastiques pour sa clarté et son érudition, à des principes plus purs[122]. La parution de la nouvelle version de l'ouvrage du P. Reiffenstuel donne le signal d'un revirement antiprobabiliste des franciscains dans l'espace germanique. En 1766, le mineur réformé bavarois Dalmatius Kick, qui, en 1756, avait annoté sans le contredire le texte probabiliste de la *Theologia moralis* du P. Reiffenstuel, publie à Augsbourg et à Innsbrück le tome III d'une imposante *Vniuersa theologia dogmatico-scholastica* (1765–1768). Il y assume des positions probabilioristes et rejette une solution équiprobabiliste à laquelle il avoue qu'il avait pu précédemment se rallier[123]. La conversion du franciscanisme germanique à la sévérité est défini-

minus remouentem a periculo peccandi, quando post diligens debitumque ueritatis examen, apparet multo probabilior ita ut ex ea operans nullam habeat dubitationem et formidinem rationabilem errandi seu peccandi. »

121 Reiffenstuel et Ricci 1765, t. I, tr. I, *De actibus humanis*, dist. IV, *De conscientia*, q. VI, *De opinione et conscientia probabili, seu de probabilismo*, § 8, *De opinione probabiliori et minus tuta*, n. 161, p. 100 : « Ex hoc sequitur falsam illam esse opinionem quæ asserit nos teneri semper in praxi id amplecti quod tutius est. »

122 Reiffenstuel et Ricci 1777, t. I, p. IX : « Cum enim ex una parte [P. Ricci] aduerteret A. R. P. Anacleti Reiffenstuel *Theologiam moralem* innumeris propemodum editionibus illustrari ac plurimorum quotidiano usui consecrari, ex alia uero parte satis perspectum haberet eandem ob egregiam methodum, singularem perspicuitatem ac doctrinarum eruditionem omnium plene theologorum consensu adprobari, superiorum iussu hanc sibi prouinciam sumpsit ut insomnibus curis totum opus recognosceret atque ad purioris ubique moralis regulas accommodaret. »

123 Kick 1765–1768, t. III, part. II, *De actibus humanis, conscientia et legibus*, tr. II, *De conscientia*, diss. II, *De conscientiæ et sententiæ probabilis usu*, art. IV, *An liceat, stante dubio, uel inter duas æqualiter probabiles propositiones sequi minus tutam, relicta tutiore ?*, § 1, *Statuitur nostra sententia*, n. 485, p. 600 : « In dubio de honestate actionis uel quando sententiæ duæ oppositæ, scilicet negans et affirmans actionem aliquam esse licitam, sunt æque probabiles, tenemur partem eligere tutiorem et fauentem legi. Ita modo maior pars theologorum, quibus et ego, re maturius perpensa, accedo, licet antea contrarium in hac parte tenuerim et docuerim. »

tivement acquise lorsque le récollet Korbinian Luydl (1718–1778) fait paraître à Kempten en 1771 ses *Institutiones theologiæ moralis christianæ et euangelicæ*, puis, de 1772 à 1778, les six premiers tomes d'une *Theologia moralis* dont la rédaction et la publication sont poursuivies jusqu'à leur achèvement en 1784 par le récollet Bonifaz Schneidenbach (1739–1786)[124]. Les *Institutiones theologiæ moralis* de 1771 s'ouvrent par une dédicace au P. Pasquale da Varese, félicité pour son zèle à veiller au respect des décisions prises lors du chapitre de Mantoue[125]. Le chapitre II du tome IV fait montre d'une vive hostilité à l'encontre de la scolastique et de la casuistique moderne. Antiprobabilisme dont les motifs sont largement développés en 1779 par le P. Schneidenbach au tome VIII de la *Theologia moralis*. La sévérité s'est solidement installée dans le franciscanisme allemand. Publiés à Innsbruck en 1774 et en 1775, les quatre volumes des *Institutiones iustitiæ christianæ* du mineur réformé tyrolien Herkulan Oberrauch (1728–1808) défendent des positions probabilioristes si exigeantes qu'elles semblent confiner au tutiorisme[126]. Sans se rallier au probabiliorisme, la 5e édition du *Cursus theologiæ moralis – quadripartitus* depuis la 4e édition de 1771 – du P. Sasserath, publiée à Augsbourg en 1780, ne peut plus s'en tenir au probabilisme restreint de l'ouvrage originel. Présente dès la 1re édition de l'ouvrage en 1754, une préface, maintenue encore en 1771, faisait acte d'allégeance au probabilisme, un système moral élaboré, expliquait le P. Sasserath, non pour porter au relâchement, mais pour éviter la nuisible multiplication de scrupules inutiles. Le P. Sasserath ajoutait que l'on ne pouvait conséquemment accuser les probabilistes de laxisme[127]. En 1780, la préface de la 5e édition – désormais posthume et qualifiée de « sanioribus principiis conformior » sur la page de titre – du *Cursus* du P. Sasserath a été modifiée ; quant au traité *De conscientia*, il ne prend plus parti en faveur du probabilisme, mais expose, en laissant les lecteurs libres de leur choix, les motifs qui justifient les positions probabilistes et

124 Sur Luydl, voir Oepen 1973.

125 Luydl 1771.

126 Oberrauch 1774–1775, t. I, tr. III, *De iustitia actuum humanorum, id est de eorum cum lege conformitate, seu de altera actuum ad honestatem necessaria qualitate*, c. IV, *De conscientia minus probabili, probabiliore ac tutiore*, § 77, p. 89 : « Ex dictis […] infertur quod si humana industria […] inquisita ueritas certo inueniri non possit, adigente ipso iure naturæ et nunquam uiolandis legibus ueritatis id iubentibus, amplectendum esse illud quod ueritati proximius accedit, id quod reapse ex duabus sententiis sibi contradicentibus semper probabilior est. »

127 Sasserath 1760, t. I, préf., p. II : « Licitum est sequi uere probabilem etiam in concursu probabilioris tutiorisque […], et qui talem benigniorem ex rationabili causa sequitur, cum adhuc prudenter agat graui fundamento nixus, imprudenter et iniuriose laxitatis arguitur […]. Probabilitatum usus antiquissimus est, inuentus et permissus non ad relaxandas conscientias, ut male clamant aliqui plus concionatorie quam theologice, sed ad scrupulos uitandos. »

probabilioristes[128]. Les mesures prises au chapitre mantouan deux décennies auparavant ont eu raison de l'ancien probabilisme franciscain.

Un semblable basculement se constate chez les bénédictins allemands qui, dans le sillage des positions adoptées par Martin Gerbert et sous l'influence des critiques de Mabillon, rompent avec les engagements probabilistes de leurs confrères salzbourgeois du début du XVIIIe siècle. Ainsi, en 1768, le P. Hermann Scholliner (1722–1795), bénédictin de l'abbaye d'Oberalteich en Bavière et professeur à l'Université de Salzbourg, publie-t-il à Augsbourg et à Innsbrück le tome III de ses *Prælectiones theologicæ* (1764–1770). Précédé d'une approbation conférée le 13 février 1768 par le P. Rupert Gutrath (1723–1778), bénédictin du monastère Saint-Pierre de Salzbourg et lui aussi professeur à l'université salzbourgeoise, le volume comprend un traité *De actibus humanis et conscientia* où Dom Scholliner se montre franchement antiprobabiliste[129]. Imbu des analyses du P. Patuzzi, dont il cite avec faveur le *Trattato della regola prossima delle azioni umane nella scelta delle opinioni* (1758), le bénédictin est également très critique à l'égard d'Amort, dont il rejette clairement le compromis équiprobabiliste[130]. La suppression de la Compagnie de Jésus par le Bref *Dominus ac Redemptor* que le pape Clément XIV souscrit le 21 juillet 1773 est l'occasion pour les bénédictins de consolider leur tournant probabilioriste. Approuvées le 29 juillet suivant par le P. Anselm Rittler (1737–1804), bénédictin de l'abbaye de Weingarten et professeur à l'Université de Salzbourg, des thèses intitulées *Genuina indoles doctrinæ ecclesiasticæ ingenuæ indoli scientiæ mediæ, probabilismi et gratiæ efficacis opposita* et rédigées par Dom Gutrath sont soutenues le 30 août 1773 qui répondent, à quatorze ans de distance, à l'*Ingenua indoles scientiæ mediæ, probabilismi ac gratiæ efficacis* (1759) du P. Mannhart[131]. Dès lors, les bénédictins allemands ne vont plus cesser de s'attaquer au probabilisme. Le premier volume du *Systema*

---

128 Sasserath 1780, t. I, tr. I, *De actibus humanis eorumque duplici regula, lege scilicet et conscientia*, diss. IV, *De conscientia*, q. V, *Quid de conscientia probabili*, p. 219 : « Dubium in scholis controuersum restat an […], ubi de sola actionis liceitate et honestate agitur, liceat sequi sententiam probabilem minus tutam, relicta tutiore probabiliore. De quo, quia discors est theologorum sensus, utriusque sententiæ momenta paucis subiicere sufficiat. »

129 Scholliner 1769, *De actibus humanis et conscientia*, c. IV, *De conscientia*, § 2, *De concursu opinionis, minus probabilis et minus tutæ cum probabiliore et tutiore*, n. 135, p. 311 : « Non licet eligere opinionem minus probabilem et minus tutam, probabiliore et tutiore postposita. »

130 Scholliner 1769, *De actibus humanis et conscientia*, c. IV, *De conscientia*, § 3, *De opinione probabili in concursu æqualiter probabilis, sed tutioris*, n. 173, p. 351 : « In concursu duarum opinionum æque probabilium, non licet eligere minus tutam quæ stat pro libertate, ne quidem ex motiuo generali reflexo. Est contra probabilistas et, quoad secundam partem, contra D. Amort. »

131 Gutrath 1773.

theologiæ moralis christianæ (1787–1788) du P. Æmilianus Reif (1741–1790), professeur à l'Université d'Ingolstadt, s'ouvre ainsi en 1787 par une introduction à l'histoire de la théologie morale catholique qui est très critique à l'égard de la casuistique moderne. S'appuyant sur le *Traité des études monastiques* de Mabillon et le *Theologus christianus* (1692) de Jan Opstraet, qui reprochait lui aussi aux casuistes modernes d'avoir subverti la morale chrétienne[132], Dom Reif accorde cependant qu'il s'est trouvé des moralistes récents pour défendre une saine doctrine : ainsi des dominicains Noël Alexandre (1639–1724) – dont la rigoureuse *Theologia dogmatica et moralis* (1694) n'avait été publiée en Allemagne qu'une seule fois, à Cologne en 1698, avant son opportune réimpression en 1768 par les bénédictins d'Einsiedeln, en Suisse alémanique – et Daniele Concina, du jésuite Miguel de Elizalde, du hiéronymite de la congrégation du Bienheureux Pierre de Pise Antonio Maria Boranga – un probabilioriste acharné, auteur de copieuses *Institutiones theologico-dogmatico-canonico-historico-morales* publiées en six volumes à Venise en 1766 et qui avait aussi proposé en 1767 une édition de la *Medulla* de Busenbaum accommodée aux positions probabilioristes[133] –, du canoniste frioulan Gaspare Vattolo (1709–1790) – professeur de théologie morale au séminaire d'Udine de 1732 à 1753 et auteur d'une *Theologia dogmatico-moralis* publiée à Rome en 1760 et rééditée à Rome et à Venise en 1764 accompagnée de trois opuscules du P. Patuzzi –, d'Antoine Godeau (1605–1672) – dont la *Morale chrétienne*, publiée à titre posthume en 1709, traduite en latin en 1758, a été rééditée, dans sa traduction latine, à Augsbourg en 1774 –, ou encore du P. Patuzzi lui-même, de Luydl ou de Reiffenstuel corrigé par Ricci. Autrement dit, les seuls casuistes modernes recevables étaient les auteurs sévères acquis à la cause du probabiliorisme, que Dom Reif fait sienne[134], récusant même, à l'instar de Dom Scholliner, le compromis équiprobabiliste[135]. Comme

---

132 Opstraet 1697, 2e partie, *De ratione studii theologici*, c. III, *De studio scholasticæ*, § 3, *De scholastica recentiore*, p. 125–126 : « Post hos emersere scholastici qui omnem doctrinam moralem funditus euerterunt, nam transgressi terminos Scripturæ Sanctæ et Traditionis, quos posuerunt Patres nostri, in ipsa ueluti philosophiæ arce theologiæ fundamenta collocarunt [...]. Sic euersa præcepta omnia, naturalia, diuina et humana, sic introducta in theologiam ista opinionum portenta et monstra probabilitatum, quibus licitum erat quidquid libebat. Atque hinc incredibile quanta scelerum omnium colluuies in populum Christianum manarit. »
133 Boranga 1767.
134 Reif 1787–1788, t. I, part. II, sect. I, *De officiorum christiano-moralium principiis*, c. VII, *Legum ad mores applicatio*, art. II, *Conscientia dubia, probabilis, tuta*, § 23, p. 227.
135 Reif 1787–1788, t. I, part. II, sect. I, *De officiorum christiano-moralium principiis*, c. VII, *Legum ad mores applicatio*, art. II, *Conscientia dubia, probabilis, tuta*, § 22, p. 217 : « Si conscientia in utramque partem æque probabilis fuerit, sententia tutior est tenenda. »

leurs compatriotes franciscains, les bénédictins allemands ont tourné le dos au probabilisme.

Le revirement antiprobabiliste est spectaculaire lorsqu'on l'envisage au sein des institutions universitaires. Le cas de Wurtzbourg est ainsi exemplaire[136]. Créée en 1582, l'Université avait été dès lors dominée par la Compagnie de Jésus. Au mitan du XVIIIe siècle, des critiques s'élèvent qui reprochent notamment aux jésuites de délivrer un enseignement théologique dépourvu d'enracinement scripturaire. Rédigé par le P. Ignaz Neubauer (1726 – 1795), l'un des quatre auteurs – avec ses confrères Heinrich Kilber (1710 – 1783), Thomas Holtzklau (1716 – 1783) et Ulrich Munier (1698 – 1759) – de la *Theologia Wirceburgensis*, dont les quatorze volumes paraissent de 1766 à 1771, le traité *De actibus humanis* (1768) du fameux manuel wurtzbourgeois de théologie défend le probabilisme restreint tel qu'on le trouve chez le P. Reuter mais est visiblement sur la défensive. La solution équiprobabiliste n'est pas retenue, puisque le P. Neubauer classe les PP. Mayr et Rassler, avec le P. González, parmi les probabilioristes. Du probabilisme, les Wirceburgenses affirment qu'il requiert une probabilité véritable, solide et « practice » probable[137]. Le P. Neubauer reconnaît que les moralistes sont désormais nombreux à avoir abandonné le système probabiliste, mais il estime qu'ils ont été abusés par des calomniateurs accusant les tenants du probabilisme de compter les opinions peu probables, les « tenuiter probabilia », au nombre des véritablement probables, des *uere probabilia*. À suivre le P. Neubauer, être probabiliste est un exercice qui exige compétence et discipline, puisqu'il faut toujours soigneusement s'assurer de l'indéniable probabilité de l'opinion suivie[138]. Le jésuite relève fortement que le probabilisme n'a jamais été

136 Sur l'Université de Wurtzbourg à la fin du XVIIIe siècle, voir Reb-Gombeaud 1999, p. 157–177.

137 *Theologia dogmatica, polemica, scholastica* 1852 – 1854, t. III, *De beatitudine, de actibus humanis, de legibus, de iure et iustitia*, *Tractatus de actibus humanis*, c. IV, *De conscientia*, art. II, *De conscientia rigidiore, tutiore, probabiliore, probabili et laxa generatim*, n. 207, p. 137 : « Probabilistæ docent sufficere ad hoc ut quis sequi possit sententiam fauentem libertati, si illa sit *uere, solide ac practice probabilis*, siue dein opposita fauens legi sit probabilior, siue sit æque probabilis ; concedunt tamen quod si opposita fauens legi sit unice probabilis et opposita fauens libertati pro se tantum habeat rationes leuiusculas, hanc sequi non liceat, quia requiritur uera et solida probabilitas. »

138 *Theologia dogmatica, polemica, scholastica* 1852 – 1854, t. III, *De beatitudine, de actibus humanis, de legibus, de iure et iustitia*, *Tractatus de actibus humanis*, c. IV, *De conscientia*, art. V, *De probabilismo*, § 3, *Quæ sint obligationes et fundamenta præcipua probabilistarum*, n. 268, p. 189 : « [Qui sectantur probabilismum] inquirere debent in rei ueritatem diligentia proportionata ut opinio sit certo, solide et practice probabilis ; proin requiritur sufficiens doctrina qua possit rite discerni inter rem et rem, inter rationem prudentem et leuiorem. »

proscrit par le magistère. Aux auteurs qui arguent à son encontre de la proscription par le Saint-Office le 29 mai 1760 du fameux sermon du P. Neumayr ou de la condamnation le 26 février 1761, toujours par le Saint-Office, de la série de thèses soutenues à Trente, le P. Neubauer rétorque que le système probabiliste n'est en cause dans aucun des deux cas. Que Clément XIII n'ait pas voulu s'en prendre au probabilisme, le fait est notamment avéré par le contenu du Bref *In plurimis* adressé le 19 septembre 1764 à Jean-Louis du Buisson de Beauteville (1708 – 1776), évêque d'Alès. Au prélat, le pontife romain reprochait vivement d'avoir dénoncé, dans une ordonnance du 16 avril précédent consacrée aux *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre que les soi-disant jésuites ont, dans tous les temps et persévéramment, soutenues, enseignées et publiées dans leurs livres* (1762)[139], la morale des jésuites, et particulièrement leurs conclusions probabilistes, en qualifiant d'erreurs des sentiments laissés à la liberté du débat entre théologiens. Quant à la proscription des thèses soutenues à Trente, elle ne visait, expliquait le P. Neubauer, que la plaquette ; les onze propositions qu'elle contenait n'avaient été condamnées ni conjointement, ni individuellement ; quelques-unes, « aliquæ », étaient dénoncées comme fausses, téméraires et offensantes pour les oreilles pies ; une seule d'entre elles, la dixième, qui prétendait que le probabilisme avait été familier au Christ, était tenue pour erronée et proche de l'hérésie. Au surplus, note le P. Neubauer, Alphonse de Liguori a publiquement fait savoir, dans son *Apologia* (1765)[140], qu'il s'était informé lui-même auprès du cardinal Antonio Andrea Galli (1697 – 1767), préfet de la Congrégation de l'Index, et des dominicains Pio-Tommaso Schiara (1691 – 1781), secrétaire de l'Index, et Tommaso Agostino Ricchini (1695 – 1779), Maître du Sacré Palais, et que les trois hommes lui avaient savoir qu'il n'avait jamais été question de proscrire le probabilisme et qu'il demeurait permis dans l'Église même après le décret du 26 février 1761. L'attachement des théologiens wurtzbourgeois au système probabiliste est mis en cause après la suppression de la Compagnie de Jésus en 1773. Les réformateurs de l'Université de Wurtzbourg, l'historien Michael Ignaz Schmidt (1734 – 1794) et le théologien Franz Oberthür (1745 – 1831), sont réputés pour leur hostilité à l'égard d'une casuistique pauvrement scolastique et réagissent contre la tradition des moralistes jésuites. Il est revenu à Anton Joseph Rosshirt (1746 – 1795), nommé professeur de théologie morale en 1779, de faire passer l'Université de Wurtzbourg dans le camp du probabiliorisme. Si elles empruntent de nombreux éléments à la *Theologia moralis* du P. Voit, ses *Institutiones theologiæ moralis*, publiées à Wurtzbourg en

139 Du Buisson de Beauteville 1764.
140 Liguori 1765.

1789, renvoient régulièrement à Concina, récusent la validité du probabilisme et rejettent même le compromis équiprobabiliste[141]. Dans la catholicité germanique, le règne de la théologie morale d'obédience sévère est désormais sans partage.

Conclusion

À parcourir la production des théologiens moralistes catholiques autrichiens et allemands au XVIIIe siècle, on ne peut qu'être frappé par la brutalité du basculement qui s'opère au tournant des années 1750 et 1760. En témoigne, parmi tant d'autres exemples, la destinée éditoriale du *Manuale confessarii* publié en 1716 à Bratislava par le jésuite Franz Herzig (1674–1732). D'un probabilisme très assumé, l'ouvrage est réédité à Augsbourg en 1717–1718, en 1720–1721, en 1724, et encore en 1727, en 1732 et en 1741. Entre-temps, il a été réimprimé à Bratislava en 1729 et publié à Venise en 1723 et en 1733. En 1757, il fait l'objet d'une septième et dernière édition augsbourgeoise. Il n'a plus jamais été réédité par la suite. La concurrence éditoriale du *Neo-confessarius* du P. Reuter ne suffit pas à expliquer la soudaine défaveur du *Manuale confessarii* du P. Herzig, qui a bien plutôt été la victime de l'antiprobabilisme triomphant de la fin des années 1750. Du probabilisme confiant, pour ne pas dire impérieux et conquérant, que l'on trouvait encore dans le Saint-Empire au début du XVIIIe siècle, il ne reste pratiquement rien à la veille de la suppression de la Compagnie de Jésus. Dans sa *Synopsis theologiæ moralis* publiée à Augsbourg et à Innsbrück en 1762, rééditée en 1765 et encore en 1769, avant une ultime impression à Bâle en 1775, le jésuite Ludwig Wagemann (1713–1792), professeur de théologie morale à Ingolstadt, en est réduit à défendre la licéité du probabilisme limité, « probabilismus limitatus », désormais en vigueur au sein de la Compagnie de Jésus au nom du principe de possession[142]. Partout dans la catholicité germanique, la morale sévère s'impose, jusqu'à Strasbourg, où Johann Caspar Sättler (1731–1779) publie en 1776 une *Theologia moralis* particulièrement exigeante – l'ouvrage va être réédité de 1840 à 1842 avec des annotations de Pierre-Joseph Rousselot (1785–1865), professeur au grand séminaire de Grenoble pendant plus de quarante ans. En 1774, le bénédictin autrichien jansénisant Franz Stephan Rautenstrauch (1734–1785)

141 Rosshirt 1789, part. II, *Iurisprudentia diuina, siue de officiis hominis christiani prolegomena*, § 66, p. 167.

142 Wagemann 1769, t. I, *Principia generalia uitæ moralis*, tr. III, *De conscientia*, c. III, *De probabilismo et antiprobabilismo*, p. 122 : « Censeo, ante Ecclesiæ decisionem aliam, probabilismum limitatum, ut hactenus a nobis est, in sua diutina possessione non esse deturbandum. »

avait produit un projet de réforme des études théologiques, le célèbre *Entwurf einer besseren Einrichtung theologischer Schulen*, qui prévoyait notamment l'enseignement d'une théologie morale purifiée de ses errances probabilistes et nourrie de ses sources scripturaires et patristiques. Les préconisations de Rautenstrauch sont mises en œuvre lors de la réforme du système universitaire autrichien en 1782, mais l'idée qu'il convient de procéder à un ressourcement scripturaire de la théologie morale s'était progressivement diffusée. En 1776, le chanoine régulier de saint Augustin Thomas Lechleitner (1740 – 1797), du couvent de Beuron, fait ainsi paraître à Ulm des *Institutiones theologiæ moralis ex S. S. Litteris deductæ*. Les années 1780, au cours desquelles Kant publie ses deux grands titres de philosophie morale, sont aussi celles qui voient la consolidation, sous l'influence du jansénisme tardif, du règne du probabiliorisme dans la théologie morale catholique germanique. En 1780, le carme Friedrich Schellhorn (1721 – 1788), en religion le P. Friedrich von Jesu, publie à Augsbourg une *Vniuersa theologia moralis tripartita* dont la sévérité, tributaire de la morale thomiste, confine au tutiorisme[143]. En 1781 et en 1782, Anton Luby (1749 – 1802), qui enseigne à l'Université de Graz – bientôt réduite au statut de lycée par la réforme de 1782 –, produit une *Theologia moralis in systema redacta* qui se ressent de l'influence janséniste et avoue une dette explicite envers le probabiliorisme dominicain incarné par les PP. Concina, Patuzzi et Gazzaniga[144]. À la fin du XVIIIe siècle, non seulement le probabilisme est récusé, mais son herméneutique même est mise en cause alors que les moralistes catholiques allemands, confrontés au défi de la diffusion du kantisme puis du premier idéalisme, se mettent en quête d'un nouveau paradigme scientifique[145]. Professeur au grand séminaire de Linz, Joseph Geishüttner (1763 – 1805) publie en 1802 une *Theologische Moral in einer wissenschaftlichen Darstellung* fortement tributaire de la récente philosophie de la connaissance élaborée par Fichte. Quant aux théories morales de Kant, si elles sont vivement récusées par le jésuite bavarois Benedikt Stattler (1728 – 1797), qui a pourtant élaboré ses écrits de théologie morale sous une forme systématique témoignant de son imprégnation d'une actualité philosophique de l'école du jusnaturalisme allemand, elles ont inspiré Sebastian Mutschelle (1749 – 1800), lui aussi jésuite et bavarois, dont la *Moraltheologie* est publiée à titre posthume à Munich en 1801 et en 1803. Dans l'espace germanique, la théologie morale catholique est désormais caractérisée par une « volonté de système », « Wille zum System », pour reprendre l'expression du théologien Christoph Keller (1940 –

143 Von Jesu 1780.
144 Sur Luby, voir Wolkinger 1977.
145 Voir Keller 1976.

2015), qui contribue davantage encore à l'obsolescence épistémologique d'un probabilisme par nature jurisprudentiel. Ainsi le paradigme probabiliste tend-il à s'effacer dans la théologie morale de Wenzel Schanza (1747–1787), un auteur sévère et jansénisant, professeur à l'Université de Vienne, ou dans celle du curé viennois Joseph Lauber (1744–1810)[146], lui aussi empreint de jansénisme et dont la *Moraltheologie* est publiée à Vienne de 1784 à 1788. La prégnance de la morale sévère conduit jusqu'à une mise en cause de l'ancienne notion de probabilité, comme on le voit dans l'*Ethica christiana* que le bénédictin Maurus von Schenkl (1749–1816) publie en 1800 et en 1801 à Ingolstadt. Discrédit d'une morale probabiliste qui a fait litière de l'espoir d'imposer dans l'espace germanique le compromis équiprobabiliste. Pour s'installer en Allemagne, l'équiprobabilisme a dû revenir d'Italie. Il faut attendre la publication à Ratisbonne, de 1839 à 1844, des huit volumes de la *Moraltheologie nach dem Geiste des heiligen Alphons Maria Liguori* du franciscain bavarois Aloys Adalbert Waibel (1787–1852) pour que commence la liguorisation de la théologie morale dans la catholicité germanique.

Bibliographie

Agard de Champs. Étienne, *Quæstio facti. Vtrum theologorum Societatis Iesu propriæ sint istæ sententiæ duæ, prima* Ex duabus opinionibus probabilibus possumus sequi minus tutam, *secunda* Ex duabus opinionibus probabilibus licitum est amplecti minus probabilem, Paris 1659.

Amort, Eusebius, *Theologia eclectica, moralis et scholastica, sub auspiciis SS. D. N. Benedicti XIV, ad mentem Sanctorum Patrum et theologorum insignium, præsertim Veterum, conscripta*, 4 vol., Bologne-Venise 1753 [1re éd. 1752].

Amort, Eusebius, *Theologia moralis inter rigorem et laxitatem media pro usu parochorum, confessariorum, necnon suæ uel alienæ conscientiæ consulentium breuiter explicata*, 2 vol., Augsbourg-Innsbrück 1758.

[Amort, Eusebius], *Duo academici Anglipolitani malæ fidei causa castigati*, Augsbourg 1758.

Babenstuber, Ludwig, *Ethica supernaturalis Salisburgensis, siue cursus theologiæ moralis ordine et methodo in celeberrima, archi-episcopali, Benedictina Vniuersitate Salisburgensi usitatis concinnatus*, 2e éd., Augsbourg 1735 [1re éd. 1718].

Banholzer, Johann, *Ethice christiana, seu de recta regula morum disputatio theologica quam sub auspitiis Matris ter admirabilis in catholica et electorali Vniuersitate Ingolstadiensi, præside P. Joanne Banholzer, publica concertationi proposuit Reuerendus et Eximius Dominus M. Marcus Mittner, die 13 Augusti anno MDCXCIV*, Ingolstadt 1694.

146 Sur Lauber, voir Hörhammer 1973.

Baron, Vincent, *Theologia moralis aduersus laxiores probabilistas*, t. i, *Vera mens D. Thomæ et eius scholæ de opinionum ex lege delectu ut qualibet re morali explicata et defensa*, et t. ii, *Manuductionis ad moralem theologiam pars altera*, Paris 1665.

Berti, Gian Lorenzo, *De disciplinis theologicis*, 7 vol., Rome 1765 [1re éd. 1739 – 1745].

Boranga, Antonio Maria, *Medulla theologiæ moralis P. Herm. Busembaum reformata, seu accommodata ad sensum scholæ probabilioristarum*, 3 vol., Venise 1767.

Brandl, Manfred, *Die deutschen katholischen Theologen der Neuzeit : ein Repertorium*, 3 vol., Salzbourg 1978 – 2006.

Camargo, Ignacio de, *Regula honestatis moralis, tractatus theologicus tripartitus de regula moraliter agendi, in cuius prima et secunda parte regula obliqua ac praua quam designat modernus probabilismus omni argumenti genere ab imis suis fundamentis conuellitur, in tertia uero et ultima, recta regula agendi, idest probabilitas uera, seu (quod eodem redit) ueritas probabiliter cognita, solide ac firmiter stabilitur aduersus nuperos tutioristas, seu Jansenistas male laruatos*, Naples 1702.

Censure faite par Monseigneur l'Illustrissime et Révérendissime Évêque d'Arras d'un livre intitulé R. P. Georgii Gobati Societatis Jesu theologi Opera moralia omnia, Duaci, apud Josephum Derbaix, MDCCI, Arras 1703.

Chronologia historico-legalis Seraphici Ordinis continens omnia capitula et congregationes generales, constitutiones et statuta emanata ab anno 1633 usque ad annum 1718, Venise 1718.

Chronologia historico-legalis Seraphici Ordinis continuata ab Anno 1751 ad hos usque annos postremos, t. iv, *Ab anno MDCCL1 ad annum MDCCLXV.* Rome, 1795.

Concina, Daniele, *Ad theologiam christianam dogmatico-moralem apparatus*, t. ii, *De conscientia et probabilismo*, Rome 1751.

[Couet, Bernard], *Belehrung für die Bischöffe, ob es rathsam seye, denen Jesuiten das Pregiden und Beichthören noch ferner zu gestatten*, trad. Allemande, sans lieu 1760 [1re éd. 1716].

Deissler, Alfons, *Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien und die theologische Methode. Eine Studie zur deutschen Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts*, Munich 1940.

Deman, Thomas, «Probabilisme», in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIII/1, Paris 1936 : col. 417 – 619.

Diebolt, Joseph, *La théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la Restauration*, Strasbourg 1926.

Doctrina christiana moralis antiquior, proin et uerior, sanior ac probabilior, methodo scholastico-historico-dogmatica ex Prima secundæ Summæ Diui Thomæ Aquinatis Angelici et quinti Ecclesiæ Doctoris ad mentem eiusdem disputatione publicæ exposita in Ecclesia ac studio generali Augustano publica et priuilegiato FF. Prædicatorum, præside P. F. Dominico Reichard eiusdem ordinis, defendentibus plurimum reuerendis, religiosissimis ac doctissimis Dominis P. Æmiliano Angermayr, P. Cælestino Ord et F. Bennone Gelterle, Ord. SS. P. Benedicti, in celeberrimo, libero ac imperiali monasterio ad SS. Vdalricum et Afram Augustæ Vindelicorum professis, Augsbourg [1761].

Döllinger, Ignaz von, et Reusch, Franz Heinrich, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem sechzehnten Jarhundert mit Beiträgen zur Geschichte und Charakteristik des Jesuitenordens*, 2 vol., Nördlingen 1889.

Du Buisson de Beauteville, Jean-Louis, *Ordonnance et instruction pastorale au sujet des* Assertions extraites des livres, thèses et cahiers des soi-disant jésuites *et dénoncées aux évêques par le Parlement*, [Alès] 1764.
Eberle, Adolf, *Ist der Dillinger Moralprofessor Christoph Rassler (1654–1723) der Begründer des Äquiprobabilismus ?*, Fribourg 1951.
Ehrentreich, Adam, *Principia et conclusiones de licentia actionum moralium et usu probabilis opinionis, quibus contra communissimam hoc sæculo et prope uniuersalem praxim ostenditur non esse licitum sequi opinionem minus probabilem relicta probabiliore*, Innsbrück 1697.
Ehrentreich, Adam, *Reprobatio Lydii Lapidis, seu breuis refutatio tractatus quem D. D. Franciscus Perea pro defensione probabilismi edidit Salmanticæ anno 1697*, Rome 1699.
Elbel, Benjamin, *Theologia moralis decalogalis et sacramentalis per modum conferentiarum casibus practicis illustrata et applicata ad usum tum curatorum, tum præsertim pro animarum cura examinandorum*, 3 vol., Augsbourg 1759.
Fagundes, Estevào, *In præcepta Decalogi*, 2 vol., Lyon 1640.
Florie, Rainer, *Paul Laymann. Ein Jesuit im Spannungsfled von Wissenschaft und Politik*, Münster 2017.
Foster, Luke M., *A History of Theological Studies in the Servite Germanic Observance (1636–1783)*, Rome 1978.
Friedrich von Jesu, *Vniuersa theologia moralis tripartita doctrinis Thomæ Aquinatis accommodata et illustrata*, 3 vol., Augsbourg 1780.
Gampenburg, Dominik, *Clauis conscientiæ qua diuersissimi utilissimi casus quadruplicis conscientiæ nempe erroneæ, probabilis, dubiæ et scrupulosæ aperiuntur*, Ingolstadt 1663.
Gay, Jean-Pascal, *Jesuit Civil Wars. Theology, Politics and Government under Tirso González (1687–1705)*, Farnham 2012.
Gay, Jean-Pascal, *Morales en conflit. Théologie et polémique au Grand Siècle (1640–1700)*, Paris 2011.
Gazzaniga, Pietro Maria, *Prælectiones theologicæ*, 4 vol., Vienne 1770–1771.
Gerbert, Martin, *De æqua morum censura aduersus rigidiorem et remissiorem*, Saint-Blaise 1763.
Gerbert, Martin, *Principia theologiæ moralis iuxta principia et legem euangelicam*, Saint-Blaise 1758.
Gerbert, Martin, *De recto et peruerso usu theologiæ scholasticæ*, Saint-Blaise 1758.
Ghezzi, Nicolò, *Declaratio et protestatio quam P. Nicolaus Ghezzi Societatis Jesu, iussu S. Indicis Congregationis, anno Domini 1754 die 2 Martii, exarauit et publici iuris fecit ob librum quemdam ab eo editum et inscriptum* De' principii della morale filosofia, Rome 1754.
Gobat, George, *Opera moralia*, t. II, Douai 1700 [1re éd. 1681].
González de Santalla, Tirso, *Fundamentum theologiæ moralis, id est tractatus theologicus de recto usu opinionum probabilium, in quo ostenditur ut quis licite possit sequi opinionem probabilem fauentem libertati aduersus legem, omnino necessarium esse et sufficere quod post diligentem ueritatis inquisitionem, ex sincero desiderio non offendendi Deum susceptam, opinio illa ipsi appareat, attenta ratione et authoritate, uel unice uerisimilis, uel manifeste uerisimilior quam opposita, stans pro lege aduersus libertatem, ac idcirco ab ipso iudicetur uera iudicio absoluto, firmo et non fluctuante*, Rome 1694.

Guenzi, Pier Davide, Inter ipsos grauiores antiprobabilistas. *L'opera di Paolo Rulfi (1731ca.–1811) nello specchio delle dispute teologico-morali del secolo XVIII*, Turin, 2013.
Guerber, Jean, *Le ralliement du clergé français à la morale liguorienne. L'abbé Gousset et ses précurseurs (1785–1832)*, Rome 1973.
Gutrath, Rupert, *Genuina indoles doctrinæ ecclesiasticæ ingenuæ indoli scientiæ mediæ, probabilismi et gratiæ efficacis opposita quam unacum positionibus ex uniuersa theologia thomistico-augustiniana in Alma et archiepiscopali benedictina Vniuersitate Salisburgensi authore ac præside P. Ruperto Gutrath, ritu solenni publica disputatione propugnabit D. Georgius Vincentius Pesditsch*, Salzbourg 1773.
Halden, Johann-Baptist, *Biuium theologicum, seu theologica disquisitio utri theologorum in re morali probabili in oppositas sententias abeuntium parti sit accedendum*, Innsbrück 1698.
Henno, François, *Theologia dogmatica, moralis et scholastica. Opus principiis thomisticis et scotisticis, quantum licuit, accommodatum*, 2 vol., Cologne 1718 [1re éd. 1706–1713].
[Hizler, Jakob], *Quæstio facti. An maior fides sit habenda probabilistis aut antiprobabilistis in adlegandis authoribus eorumque doctrinis*, Ingolstadt [1758].
Holzmann, Apollonius, *Theologia moralis usitato in scholis ordine ac methodo concinnata, ab oppositis argumentis uindicata et numerosis conscientiæ casibus in forma propositis ac resolutis illustrata*, 2 vol., Bénévent-Venise 1743 [1re éd. 1737–1740].
Hörhammer, Edelbert, *Die Moraltheologie J. Laubers (1744–1810) im Zeitalter des Josephinismus*, Vienne 1973.
Horn, Johann von, *Narratio pragmatica conuersionum quas theologia moralis seculo decimo octauo experta est apud lutheranos, reformatos, catholicos atque sectas christianas minores*, Göttingen 1802.
Illsung, Jakob, *Arbor scientiæ boni et mali, siue theologia practica uniuersa de bono et malo morali in uiridario academico Vniuersitatis Dilinganæ iuxta decreta SS. Pontificum Alexandri VII, Innocentii XI et Alexandri VIII a prohibitarum CXLI propositionum suis ubique locis singulatim relatarum noxiis fruticibus putata et culta*, Dillingen 1693.
Jouslin, Olivier, *La campagne des* Provinciales *de Pascal. Étude d'un dialogue polémique*, 2 vol., Clermont-Ferrand 2007.
Karchne, Simon, *Dissertationes de actibus humanis cum suis principiis potioribus moralis theologiæ materiis applicatæ ac copiosis inde deductis practicis resolutionibus in magnum confessariorum commodum declaratæ*, Augsbourg-Graz 1716.
Keller, Christoph, *Das Theologische in der Moraltheologie : eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des deutschen Idealismus*, Göttingen 1976.
Kick, Dalmatius, *Vniuersa theologia dogmatico-scholastica pro scientiæ sacræ studiosis et amatoribus concinnata*, 6 vol., Augsbourg-Innsbrück 1765–1768.
Klueting, Harm, « The Catholic Enlightenment in Austria or the Habsburg Lands », in Ulrich L. Lehner et Michael Printy (dir.), *The Catholic Enlightenment in Europe*. Leyde, 2010, 127–164.
Koler, Carl, *Probabilismus baculus arundineus, tum multifaria authoritate S. Scripturæ et SS. Patrum, tum uariegata ratione intrinseca probatus et publicæ disputationi expositus*, Rottweil 1745.
Kopecký, Frantisek, *Moraltheologie im aufgeklärten theresianisch-josephinischen Zeitalter : sittliche Bildung und Ausgestaltung der Morallehre zum eigenständigen systematischen Lehrfach*, Sankt Ottilien 1991.

Kümmet, Caspar, *Magisterium conscientiæ dictante lege alterna exceptum, siue disputatio theologica de conscientia per usum potissimum opinionum probabilium recte formanda*, Mayence 1697.

La campagne des Provinciales. *Actes du colloque de Paris, 19 – 21 septembre 2007*, Chroniques de Port-Royal, 58, 2008.

Laymann, Paul, *Theologia moralis*, 2 vol., Lyon 1672 [1re éd. 1625].

Liguori, Alphonse de, *Apologia dell'Illustrissimo e Reverendissimo Mons. D. Alfonso de' Liguori, vescovo di Sant'Agata de' Goti, in cui si difende la dissertazione del medesimo prima data in luce circa l'uso moderato dell'opinione probabile*, Bassano 1765.

Liguori, Alphonse de, *Opera moralia*, éd. L. Gaudé, 4 vol., Rome 1905 – 1912.

Luydl, Korbinian, *Institutiones theologiæ moralis christianæ et euangelicæ, siue loci communes ac fontes ex quibus morum christianorum doctrina ad S. Euangelii leges efformata haurienda est*, 4 vol., Kempten 1771.

Mannhart, Franz-Xaver, *Ingenua indoles scientiæ mediæ, probabilismi ac gratiæ efficacis. Opus historicis, criticis, theologicis animaduersionibus distinctum*, Augsbourg 1759.

Maryks, Robert A., *Saint Cicero and the Jesuits. The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*, Aldershot 2008.

Mayr, Anton, *Theologia scholastica tractatus omnes in Vniuersitatibus Prouinciæ Germaniæ superioris Societatis Jesu tradi solitos et quæstiones in iis præscriptas complexa, quibus additæ sunt complures aliæ recentiores etiam controuersiæ*, 8 vol., Ingolstadt 1729 – 1732.

Mercori, Giulio, *Basis totius moralis theologiæ, hoc est praxis opinionum limitata aduersus nimis emollientes aut plus æquo exasperantes iugum Christi*, Mantoue 1658.

Mezger, Paul, *Theologia thomistico-scholastica Salisburgensis*, 4 t. en 2 vol., Augsbourg-Dillingen 1719.

Michel, Augustinus, *Theologia canonico-moralis, seu perfecta et practica instructio sacerdotis curati tam pro foro interno quam externo, ex theologicis, iuridicis et moralibus principiis tam solide quam clare noua methodo deducta et elaborata*, 3 vol., Augsbourg-Dillingen 1707 – 1712.

Mickl, Quirinus, *Lucubratio theologico-moralis circa præcipuum moralitatis systema de conscientia et actibus humanis, subinserta quarundam aliarum materiarum theosophico-practicarum succincta analysi doctrinaliter concinnata, controuersarum decisionum discussionibus methodice interstrincta, atque cum selectioribus ex uniuersa theologia scholastica thesibus typis exposita*, Prague 1747.

Muniesa, Tomás, *Stimulus conscientiæ ex probatioribus Sanctorum et theologorum doctrinis, pro rectitudine morum in uiam legis et salutis æternæ, primæ ueritati, regulæ primariæ morum, humillime consecratus*, Dillingen 1699 [1re éd. 1696].

Neumayr, Franz, *Frage : ob der Probabilismus oder die gelindere Sitten-Lehr catholischer Schulen abscheulich und zu vermaledeyen seye ? Beantwortet wider die protestantischen Zeitungs-Schreiber*, Munich-Ingolstadt 1759.

Neumayr, Franz, *Notæ theologicæ pro tutela probabilismi sine sua culpa grauiter accusati in* Animaduersionibus theologicis *R. P. F. Dominici Reichard*, Munich-Ingolstadt 1760.

Oberrauch, Herkulan, *Institutiones iustitiæ christianæ, seu theologia moralis*, 4 vol., Innsbruck 1774 – 1775.

Oepen, Martin, *Sittenlehre und Offenbarung in der Moraltheologie des 18. Jahrhunderts. Methodologische Auseinandersetzung um Kasuistik und Probabilismus mit besonderer Berücksichtigung des Franziskaners Korbinian Luydl*, Werl/Westfalen 1973.

Opstraet, Jan, *Theologus christianus, siue ratio studii et uitæ instituenda a theologo qui se ad ordines sacros atque ad directionem animarum disponit*, 2e éd., Louvain 1697 [1re éd. 1692].

[Opstraet, Jan], *J. O. S. T. L. Pastor bonus, seu idea officium et praxis pastorum iussu Reuerendissimi ac Celsissimi D. D. Leopoldi Ernesti Passauiensis episcopi ac S. R. I. principis ex S. R. I. comitibus de et in Firmian suæ diocesis clero pro forma agendi docendique proposita*, Passau 1764.

Pontas, Jean, *Dictionarium casuum conscientiæ*, 3 vol., Venise 1744 [1re éd. 1738].

Præmissæ theologicæ de actibus humanis ad conclusiones de peccatis et gratia ex principiis generalibus theologiæ practicæ et dogmaticæ pro publica disputatione discussæ in Alma Herbipolensi Vniuersitate, præside R. P. Christiano Hartman, defendente pro prima laurea theologica Joanne Josepho Heisler, ad diem 3 Iulii, anno 1703, Wurtzbourg 1703.

Precht-Nussbaum, Karin. *Zwischen Augsburg und Rom : der Pollinger Augustiner-Chorherr Eusebius Amort (1692 – 1775) : ein bedeutender Repräsentant katholischer Aufklärung in Bayern*, Paring 2007.

Preto, Paolo, «Concina, Daniele», in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 27., Rome 1982, 716 – 722.

Prigl, Konrad, *Systema thomisticum abbreuiatum, seu Synoptica resolutio Thomistarum de illicito usu sententiæ probabilis in concursu probabilioris*, Trente 1729.

Printy, Michael, «Catholic Enlightenment and Reform Catholicism in the Holy Roman Empire», in Ulrich L. Lehner et Michael Printy (dir.), *The Catholic Enlightenment in Europe.* Leyde, 2010, 165 – 213.

Probabilismus disputationi uenerabili clero Auisiensi exercitii gratia expositus contra probabiliorismum stricte talem, utpote negotium perambulans in tenebris, pro die 10 Iunii 1760 in ædibus canonicalibus Auisii, Trente, [1760].

Quantin, Jean-Louis, «Le rigorisme : sur le basculement de la théologie morale catholique au XVIIe siècle», *Revue d'histoire de l'Église de France*, LXXXIX, 2003, 23 – 43.

Quantin, Jean-Louis, «Le Saint-Office et le probabilisme (1677 – 1679) : contribution à l'histoire de la théologie morale à l'époque moderne», *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, CXIV/2, 2002, 875 – 960.

[Rassler, Christoph], *Vindiciæ Gobatianæ, siue examen propositionum quas ex operibus P. Georgii Gobat excerptas Illustrissimus Atrebatensis episcopus seuerissima censura notauit*, sans lieu 1706.

Rassler, Christoph, *Norma recti, seu tractatus theologicus in quo tum de obiectiua, tum etiam de formali regula honestatis, ac præcipue de recto usu opinionum probabilium magna accuratione ita disseritur ut et rigore lenitas, et lenitate rigor salubriter temperetur, ostendendo scilicet quod in concursu opinionum utrinque probabilium circa honestatem uel licentiam alicuius actionis, partem minus tutam seu fauentem libertati fas sit in operando sequi non tunc solum cum eadem operanti magis probabilis apparet, sed etiam quando æqualem præsefert probabilitatem cum opposita tutiore stante pro lege, non tamen etiam quando habere uidetur notabiliter minorem*, Ingolstadt 1713.

Reb-Gombeaud, Sylvaine, «L'Université de Wurtzbourg : de la tradition jésuite à l'*Aufklärung* catholique», in François Cadilhon, Jean Mondot et Jacques Verger, (dir.), *Universités et*

institutions universitaires européennes au XVIIIe siècle. Entre modernisation et tradition. Actes du colloque international organisé par le Centre Interdisciplinaire Bordelais d'Études des Lumières (2–4 octobre 1997), Bordeaux 1999, 157–177.

Reichard, Dominikus, *Animaduersiones theologicæ in innocentiam, prudentiam ac utilitatem probabilismi, pure defensiue et cum moderamine inculpatæ tutelæ compilatæ contra theologum catholicum probabilistam, P. Franciscum Neumayr, a theologo catholico antiprobabilista oblatæ omnibus ueritatis amatoribus atque litterarum fautoribus, potissimum uero zelosis animarum pastoribus ac rectoribus*, Augsbourg 1760.

[Reichard, Dominikus], *Fraterna correptio P. R. P. Francisco Neumayr propter assumptam hoc anno 1759 inutilissimam, imprudentissimam, imo criminaliter malam pro controuersistica concione materiam, nempe defensionem probabilismi coram accatholicis et catholicis auditoribus, cum explicito quidem fine, sed tantum secundario, reprehendendi Nouellarum scriptores, qui uero fuerunt absentes, sed cum intentione principali iustificandi Jesuitas, uaria criminum (et ipsi dicunt) imputatorum præiudicia patientes, loco tamen improprio, tempore præmaturo, forma penitus indecente*, Cologne 1760.

Reif, Æmilianus, *Systema theologiæ moralis christianæ iustis theorematibus conclusum*, 2 vol., Ingolstadt 1787–1788.

Reiffenstuel, Anaklet, et Ricci, Flaviano, *Theologia moralis*, 2 vol., Munich 1726.

Reiffenstuel, Anaklet, et Ricci, Flaviano, *Theologia moralis a Reuerendo Patre Anacleto Reiffenstuel iam dudum edita et nouissime a P. Flauiano Ricci instaurata*, 2 vol., Trente, 1765.

Reiffenstuel, Anaklet, et Ricci, Flaviano, *Theologia moralis ad saniorem doctrinam nouissime reuocata*, 2 vol., Augsbourg 1777.

Reittmayr, Cölestin, *Basis et fundamentum totius theologiæ moralis, hoc est disputatio speculatiuo-moralis de conscientia tanquam iudice interno dictante quid a nobis Deus exigat*, Ratisbonne, 1701.

Reuter, Johann, *Theologia moralis quadripartita incipientibus accommodata et in aula theologica S. J. Treuiris publice exposita*, 2e éd., 4 vol.. Cologne 1756.

Rosshirt, Anton Joseph, *Institutiones theologiæ moralis prælectionibus publicis accommodatæ*, Wurtzbourg 1789.

[Saint-Ignace, Henri de], *Artes jesuiticæ in sustinendis pertinaciter nouitatibus damnabilibusque Sociorum laxitatibus, quarum sexcentæ et sexaginta hic exhibentur Sanctissimo Domino N. Clementi Papæ XI denuntiatæ*, Salzbourg 1703.

[Sartolo, Bernardo], *Lydius Lapis recentis antiprobabilismi, seu dissertatio theologica contra nuperos eius propugnatores*, Salamanque 1697.

Sasserath, Reiner, *Cursus theologiæ moralis tripartitus cum casibus practicis ubique insertis et per modum synopsis cuilibet tractatui adiunctis ac compendiose solutis ad usum et captum sacræ theologiæ candidatorum summatim elucubratus*, 2e éd., 3 vol., Cologne-Francfort-Bonn 1760.

Sasserath, Reiner, *Cursus theologiæ moralis tripartitus cum casibus practicis ubique insertis et per modum synopsis cuilibet tractatui adiunctis ac compendiose solutis ad usum et captum sacræ theologiæ candidatorum summatim elucubratus*, 5e éd., 4 vol., Augsbourg 1780.

Schaffner, Otto, *Eusebius Amort (1692–1775) als Moraltheologe*, Paderborn 1963.

Scholliner, Hermann, *Prælectiones theologicæ de Deo, ultimo hominis fine et beatitudine, actibus humanis et recto conscientiæ dictamine consequendo*, t. III, Augsbourg-Innsbrück 1769 [1re éd. 1768].

Schuchart, Alfred, *Der* Pastor bonus *des Johannes Opstraet. Zur Geschichte eines pastoraltheologischen Werkes aus der Geisteswelt des Jansenismus*, Trèves 1972.

Schüssler, Rudolf, «On the Anatomy of Probabilism», in Jill Kraye et Risto Saarinen (dir.), *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*, Dordrecht 2005, 91–113.

Schüssler, Rudolf, *Moral im Zweifel*, vol. 1, *Die scholastische Theorie des Entscheidens unter moralischer Unsicherheit*, Paderborn 2003, et vol. 2, *Die Herausforderung des Probabilismus*, Paderborn 2006.

Shguanin, Cæsar Maria, *Anatomia probabilismi, siue quæstiones et responsa de præcipuo theologiæ moralis fundamento, hoc est de licito et illicito usu opinionum probabilium secundum doctrinam Sacræ Scripturæ, Sanctorum Patrum, Summorum Pontificum, Sacrorum Canonum et conciliorum sententiis accommodatam*, 3e éd., Rome 1756 [1re éd. 1725].

Shguanin, Cæsar Maria, *Vniuersæ theologiæ moralis basis et fundamentum, seu quæstiones et responsa de licito et illicito usu opinionum probabilium cum theorematibus theologicis quæ in conuentu Œnipontano ad S. Josephum præside P. C. M. Shguanin, publicæ disputationi proposuit Fr. M. M. Struggl*, Innsbrück 1725.

Sporer, Patricius, *Theologia moralis super Decalogum*, 3 vol., Venise 1726 [1re éd. 1685–1687].

Struggl, Markus Maria, *Tyrocinium confessariorum prope omnibus sufficiens, seu theologia moralis ad usum non solum studentium et examinatorum, sed etiam confessariorum accommodata*, Linz 1751.

Synopsis tractatus theologici de recto usu opinionum probabilium luce publica donati sub initium anni MDCXCIV a R. P. Thyrso Gonzalez, additis hac in editione monumentis ad Gonsalezii librum pertinentibus, auctorum probabilismum impugnantium notitia episcopique Tridentini edicto, Vienne 1761.

Synopsis triplex tractatus theologici de recto usu opinionum probabilium luce publica donati sub initium anni 1694, Lyon 1698.

Terrill, Anthony, *Fundamentum totius theologiæ moralis, seu tractatus de conscientia probabili, in quo qua ratione, qua authoritate irrefragabili, usus cuiusuis opinionis practice probabilis demonstratur esse licitus*, Liège 1668.

Terrill, Anthony, *Regula morum, siue tractatus bipartitus de sufficienti ad conscientiam rite formandam regula, in quo usus cuiusuis opinionis practice probabilis conuincitur esse licitus*, Liège 1677.

Theiner, Johann, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Ratisbonne 1970.

Theologia dogmatica, polemica, scholastica et moralis prælectionibus publicis in alma Vniuersitate Wirceburgensi accommodata, 5 t. en 10 vol., Paris 1852–1854 [1re éd. 1766–1771].

Tutino, Stefania, *Uncertainty in Post-Reformation Catholicism : A History of Probabilism*, Oxford 2018.

Vecchi, Alberto, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Venise-Rome 1962.

Vidal, Marciano, *Historia de la teología moral de Trento al Vaticano II*, t. II, *El siglo de la Ilustración y la moral católica (s. XVIII)*, Madrid 2017.

Voit, Edmund, *Theologia moralis ex solidis probatorum authorum principiis et uariorum casuum fictorum et factorum resolutionibus usitato in scholis ordine ac methodo ad commodiorem usum in Alma Vniuersitate Herbipolensi concinnata*, 2[e] éd., 2 vol., Wurtzbourg 1754.

Wagemann, Ludwig, *Synopsis theologiæ moralis tripartitæ moderno studiorum usui accommodata*, 3[e] éd., 3 vol., Augsbourg-Innsbrück 1769 [1[re] éd. 1762].

Wigandt, Martin, *Tribunal confessariorum et ordinandorum declinato probabilismo, complectens stylo breui, clara ac firma sententia omnes usitatiores materias theologico-morales iuxta probabiliora ac inconcussa dogmata Angelici ac quinti Ecclesiæ Doctoris D. Thomæ Aquinatis eiusque inuictissimæ scholæ*, 5[e] éd., Cologne 1722 [1[re] éd. 1703].

Wolkinger, Alois, *Moraltheologie und josephinische Aufklärung. Anton Luby (1749–1802) und sein Verhaltnis zum Naturrecht, zur mathematischen Methode und zum ethischen Rigorismus (Jansenismus)*, Graz 1977.

Jean-Pascal Gay

Les cas réservés dans la compagnie de Jésus au XVIIe siècle

Conscience morale, performance religieuse et culture confessionnelle catholique[1]

Abstract: The existence and implementation of reserved cases (to the Pope, bishops, superiors) is perhaps one of the major differences between early modern and contemporary Catholicism. The purpose of this study, by examining the question of reservation in the Jesuit context, is to place itself on the side of the analysis of devices of governance of consciousness. It is not, of course, directly an analysis of the theorization of consciousness itself, but the hypothesis we would like to put forward is that this theorization is itself also the product some theoretical adjustments issued from the confrontation with the confessionalization process. Therefore such a theorization can only be understood in relation to the mechanisms by which bodies and souls are governed.

L'existence et la mise en œuvre de cas réservés (au Pape, aux évêques, aux supérieurs réguliers) est peut-être une des différences majeures entre les catholicismes moderne et contemporain, et, en tous cas, une des différences qui a le moins attiré l'attention des historiens. La quasi suppression de la réserve des cas par la promulgation du code de droit canon de 1917 (le code ne maintient la réserve pontificale que pour des cas gravement délictueux, et la supprime dans les ordres réguliers et au profit des évêques) constitue de ce point de vue un moment décisif de transition entre deux régimes de normativité, même s'il est difficile de savoir dans quelle mesure cette décision vient accélérer ou couronner un processus de crise de la pratique de la réserve. Sur ce point et sur cette décision, une étude historique serait de première importance[2].

Elle paraît cependant d'autant plus difficile à conduire que notre connaissance de la réserve des cas à l'époque moderne demeure très partielle, induisant implicitement l'idée sinon d'une crise ou d'un dispositif hors champ dans l'administration des consciences, du moins d'une importance marginale de ces dispositifs dans un temps de profonde évolution du gouvernement des âmes et

1 Ce texte reprend et développe des questions abordées précédemment dans Gay 2016 et 2019.
2 Sur l'histoire du code de 1917 voir Fantappie 2008 et 2010 ; Casighari 2011. Sur le droit de la confession dans les ordres religieux, voir Hofmeister 1954, 170 – 185.

https://doi.org/10.1515/9783110624618-007

des corps. La réserve épiscopale à l'époque moderne a tout de même fait l'objet d'études importantes[3]. Celles-ci, dans la continuité des travaux d'histoire médiévale sur ce thème, ont insisté sur deux dimensions de la réserve : tout d'abord la manière dont elle constitue un moyen pour les évêques de préserver un pouvoir érodé par l'évolution des institutions religieuses et l'extension des juridictions civiles ; ensuite la participation de ces dispositifs à une logique de disciplinement. Elena Brambilla, en particulier, insiste, sur une ligne relativement proche d'Adriano Prosperi[4], sur la manière dont la réserve contribue à préserver une dimension pénale à la confession, articulée à l'action inquisitoriale et à l'obligation de confession.

L'objet de cette étude, en se penchant sur la question de la réserve dans un ordre religieux, entend plutôt se placer du côté de l'analyse des dispositifs de gouvernement de la conscience. Il ne s'agit bien sûr pas directement d'une analyse sur la théorisation de la conscience proprement dite, cependant l'hypothèse que l'on voudrait formuler est que cette théorisation, est elle-même aussi le produit, selon la formule de Michel de Certeau[5], d'« ajustements théoriques » face au processus de confessionnalisation et ne peut être comprise que mise en relation avec les dispositifs par lesquelles les corps et les âmes sont gouvernés. De ce point de vue, compte tenu de l'importance des théologiens jésuites dans la théorisation de la conscience à l'époque moderne, étudier spécifiquement la réserve des cas dans la Compagnie de Jésus, peut avoir un intérêt particulier pour au minimum mieux contextualiser le moment que constitue pour les théories de la conscience le XVIIe siècle.

1 La réserve dans la Compagnie histoire et sédimentation

La réserve des cas apparaît relativement tôt dans l'histoire de la Compagnie de Jésus. Elle est mentionnée dans la troisième partie des *Constitutions*, en lien avec l'examen de conscience et l'obligation hebdomadaire de la confession[6]. Ignace y insiste sur le fait que le jésuite en charge de confesser ses confrères a besoin d'être bien conscient des cas que le supérieur s'est réservé. Ces cas, selon le texte des *Constitutions*, sont ceux que le supérieur a besoin de connaître afin de mieux

3 Brambilla 1999 ; De Boer 2001.
4 Prosperi 1996.
5 Certeau 1975.
6 Olivares 2001 ; Gay 2016.

aider à remédier au péché, mais aussi afin de préserver le bien-être de ceux qu'il gouverne[7]. La formulation exacte insiste clairement sur le fait que la réserve vaut en vue du gouvernement de la communauté, en l'étendant, aux cas dont il est expédient que le supérieur ait connaissance.

Dans la première Compagnie, il semble bien que le la réserve soit d'abord un processus local, et que l'autonomie des supérieurs à cet égard ait été forte. Si les cas les plus graves devaient certainement faire l'objet d'une réserve universelle, la formulation lâche laissait vraisemblablement un espace à une contingence locale. Ce n'est que sous le généralat de Laínez que semble émerger un cadre général pour la réserve pour l'ensemble de la Compagnie[8]. L'objet n'est probablement pas seulement l'uniformisation des pratiques mais certainement aussi la limitation de l'autonomie des supérieurs locaux. La seconde congrégation générale approuve les changements proposés par Laínez, en autorisant par ailleurs le général à réserver lui-même de nouveaux cas mais aussi en affirmant que lui seul à l'autorité pour formule de nouveaux cas réservés.

Le corpus des cas réservés semble alors bien influencé par les constitutions martiniennes des franciscains rédigées par Giovanni da Capestrano, dans un effort certainement pour limiter les manifestations de l'exceptionnalité jésuite à un moment où l'ordre fait l'objet de contestations vives. Il est aussi – notamment sous Mercurian – influencé par les évolutions concrètes de l'ordre : parmi les extensions notables du XVIe siècle, on peut noter l'intégration de cas réservés concernant les jésuites en voyages et en mission[9].

Le tournant du XVIe et du XVIIe siècle constitue pour l'histoire de la réserve – comme pour tant d'autres aspects de l'histoire jésuite – un moment décisif. Ici cependant ce n'est pas tant ou pas seulement l'action du général Claudio Acquaviva[10] qui donne l'*impetus* du changement que celle du souverain pontife. En effet, un des aspects importants de la réforme des ordres religieux par Clément

---

7 «Utantur quotidie conscientiæ suæ examinatione consueta, et octavo quoque die saltem, ad confessionis et communionis sacramenta accedant, nisi aliqua de causa aliud Superiori videretur, et unus omnium sit confessarius ab eodem Superiore constitutus : quod si fieri non poterit, quisque certe suum stabilem habeat confessarium, cui ipsius conscientia prorsus aperta sit : qui quidem Confessarius non ignoret, quos casus sibi Superior reservat. Illi autem reservabuntur, quos ab eo cognosci necessarium videbitur, aut valde conveniens, quo melius et remedium adhibere possit, et suæ curæ commissos præservare ab omnibus quæ nocitura sunt», *Constitutions*, pars III, cap. 1, §11.

8 Archivum Romanum Societatis Iesu (=ARSI), Instit. 145, 5–6

9 *Monumenta Historica Societatis Iesu*. 27, 470–471.

10 Sur l'importance de ce généralat dans l'histoire de la Compagnie de Jésus, voir Fabre, Rurale 2017.

VIII Aldobrandini est l'encadrement de la réserve par les ordinaires[11]. Le décret pontifical de 1593 sur la réserve en stabilisant et en généralisant cette dernière vise le renforcement de la discipline régulière en Italie, et met en conformité les droits particuliers des différents ordres, avec la nouvelle culture de l'obéissance qui se développe à ce moment dans l'ensemble du monde catholique. Un document préparatoire de la commission des réformes des ordres religieux le dit très clairement en recommandant la réserve comme un des moyens d'introduire de la discipline dans les ordres les plus relâchés[12]. Le *memorandum* (peut-être de la main de Possevino) indique trois bénéfices à attendre du renforcement de la réserve : cela obligerait les pécheurs en danger de récidive à dévoiler leurs fautes et, par là, protégerait la réputation des ordres religieux ; cela donnerait aux confesseurs l'occasion d'imposer des pénitences et des mortifications plus sévères dont on peut attendre le recul de l'emprise du péché ; enfin celle forcerait supérieurs et officiers en état de faute à renoncer à leurs offices, avec là encore en vue la réduction du scandale du relâchement dans le monde chrétien.

Le décret vise cependant spécifiquement et de manière bien différente les jésuites à un moment de débat intense sur le gouvernement de l'ordre. Il est contemporain de la 5e congrégation générale, convoquée pour réagir aux initiatives d'Acquaviva et aux réactions qu'elles ont suscitées. Il ne fait aussi guère de doute, que l'application du décret dans la Compagnie et – dans une certaine mesure – sa conception, malgré ses enjeux plus larges, doivent être comprises par rapport à l'attention que la curie clémentine accorde aux discours critiques du centralisme acquavivien à l'intérieur de la Compagnie, et ce notamment, sous la pression diplomatique de la couronne espagnole[13].

Cependant, la promulgation du décret a vivement agité les profès jésuites rassemblés à Rome à cette occasion. Le 2 juin 1593, soit une semaine avant la publication du décret, les Assistants écrivent au Pape, en termes très véhéments, contre le document que le général leur a montré[14]. Ils affirment que le décret contient des dispositions qui «répugnent aux constitutions, décrets de la congrégation générale et privilèges de notre ordre religieux». La publication du décret serait selon eux contre – productive par rapport aux objectifs de réforme que le Pape s'est donnés. Ils insistent sur l'importance et l'urgence de cette question, demandant à Acquaviva d'aller voir le pontife à ce sujet et au nom de toute la Compagnie, eux-mêmes ne renonçant à se présenter devant le pape que

---

11 Sicard 1954.
12 ARSI, Opp. NN. 314, 185.
13 Sur les tensions internes à la Compagnie à ce moment de son histoire, voir Catto 2009 ; Moreno Martinez 2010.
14 ARSI, Inst. 145, 57.

pour éviter le scandale que cela pourrait causer. En retour, dans la discussion qui suit, la curie pontificale semble très attentive à la manière dont la congrégation générale jésuite intègre et discute le décret, de sorte qu'il semble bien qu'il y a bien là un élément d'une politique plus générale à l'égard de l'ordre. En janvier 1594 par exemple, le cardinal Tolet rend visite au général pour lui signifier une série d'ordres du souverain pontife. Un de ceux-ci est que les jésuites se soumettent au décret sur la réserve des cas[15].

De leur côté, les assistants, les délégués à la congrégation générale, de même que Claudio Acquaviva et son entourage retrouvent une forme d'unanimité autour de cette discussion avec le pouvoir pontifical, signe qu'autour de ce dossier se joue quelque chose d'une identité véritablement commune. Les jésuites obtiennent alors un compromis. Le régime large et strict de la réserve n'est pas reconduit, le décret clémentin devient bien la base de la réserve des cas dans la Compagnie, mais les jésuites se voient reconnaître d'adopter leur propre catalogue dans la logique du décret.

Les cas explicités par le décret de la congrégation générale concernent tous les rapports internes à l'ordre et un certain nombre de spécificités du droit jésuite (sur la communication interne, sur le processus d'agrégation à la Compagnie, sur la culture d'obéissance). Sur chacun de ces points, la congrégation semble signaler un consensus *a minima* dans l'ordre à ce point de son histoire.

Durant tout le XVIIe siècle, le droit de la réserve dans la Compagnie évolue peu, même s'il n'est pas non plus absolument immuable. Cette stabilité ne signifie pas que la réserve jésuite entre en désuétude (comme l'attestent notamment les communications nombreuses entre les provinces et la curie généralice sur les détails de la réserve et de son administration). L'adaptation marginale mais régulière de la réserve au XVIIe siècle signale tout de même que le dispositif continue d'être vu comme utile au gouvernement de l'ordre.

À nouveau sous pression de la part du pouvoir pontifical sous Innocent X, la Compagnie, au moment de la 8e congrégation générale de 1645[16], accepte de mitiger la contrainte de la réserve. La congrégation reconnaît que le régime peut être trop strict pour les petites résidences et les petits collèges, où il est facile pour un supérieur de deviner en faveur de quel sujet un confesseur vient lui demander une faculté d'absolution. Le confesseur est alors autorisé à accorder l'absolution sans demande de faculté, et à renvoyer le pénitent non devant son supérieur local mais devant son provincial. Les provinciaux eux-mêmes voient leur *socius* dotés d'une faculté générale d'absolution des cas réservés sous les-

15 Astrain 1909, 597.
16 Padberg, O'Keefe, Mc Carthy 1994, cong. 8, d. 25.

quels ceux-ci pourraient tomber, sans donc obligation réelle de remonter au général, mais sans non plus abolition de la réserve proprement dite (une des possibilités évoquées dans la congrégation était de suspendre l'obligation de la réserve pendant la durée du mandat, à charge ensuite pour le provincial sortant de charge de se confesser alors de ses cas réservés).

Les adaptations du régime de la réserve au XVIII[e] siècle, si elles sont peu nombreuses, touchent parfois à des questions centrales de la vie de l'ordre. La 16e congrégation générale (1730 – 1731), décide par exemple de réserver spécifiquement et explicitement le non respect de l'obligation «de non procurandi externorum intercessionibus». À un moment où les jésuites semblent de moins en moins capables de faire face aux interventions des autorités politiques dans la vie de l'ordre, et après le généralat troublé de Tirso González où cette question du recours à des autorités extérieures (politiques comme religieuses) avait joué un rôle majeur dans la crise interne à la Compagnie[17], on voit bien que la réserve demeure perçue comme un des outils possibles pour affronter les difficultés internes à la vie de l'ordre.

Un des aspects importants de la réserve est bien de faciliter le gouvernement. Il s'agit pour le supérieur d'acquérir un certain nombre d'informations essentielles sur le fonctionnement de la communauté pour faciliter ses décisions en vue du bien temporel et spirituel des individus d'une part mais surtout de la communauté de l'autre. Sur la question par exemple de la *murmuratio*, les sources jésuites permettent de voir combien la réserve permet de justifier et d'accompagner une action assez large (comme l'indique par exemple un catalogue de ce qui pouvait ou non être considéré comme une critique de l'ordre et de ses supérieurs)[18]. La casuistique – ou du moins *une* casuistique de la réserve – pouvait par ailleurs permettre une extension ample des obligations qu'elle contient, malgré les tentatives pontificales de réduire le droit jésuite aux normes du droit commun. Dans la suite par exemple de la 5[e] congrégation générale, Claudio Acquaviva publie une instruction sur la récidive qui mobilise l'outil de la réserve pour obliger à la dénonciation des complices *in casu contagioso*. La réserve par ailleurs vise aussi clairement à faciliter la gestion de la réputation de l'ordre par les supérieurs, et constitue bien un outil privilégié pour éviter les scandales.

Cependant la réserve ne vise pas simplement au gouvernement, mais doit bien aussi être comprise dans une dynamique d'accroissement de la pression normative sur les consciences individuelles. La question de la réserve des cas

17 Gay 2012.
18 ARSI, Instit. 87– 90.

liés à la sexualité le montre assez clairement. Cristóbal García (auteur en 1622 d'une apologie des dispositions sur la récidive promulguées par Acquaviva[19]) insiste sur la nécessité de veiller à la pureté sexuelle des individus, qui d'une manière ou d'une autre menace aussi toujours le bien commun. Réaffirmant l'obligation de révéler le nom de ses complices, quelle que soit la nature de la faute, il affirme ainsi que les «péchés contre la chasteté» sont «contagieux et détruisent le bien commun»[20]. Même sans référence au bien commun, les discussions sur les limites de la réserve des cas d'atteinte à la pureté, le montrent clairement. Elles valent à la fois pour les formes du toucher, mais aussi pour la simple *delectatio morosa*, dont Suárez et Castro Palao discutent si elle constitue ou non un cas réservé dans la Compagnie. Certes, les autorités jésuites limitent une extension excessive de la réserve pour ce qui est des fautes contre la chasteté. En 1620, le général répond ainsi à la province gallo-belge que «Non videtur casus reservatus, si quis ex contactu manus alterius, qui ex se turpis non est, peccet moraliter delectatione morosa : modo illa delectatio non prodeat in actum exteriorem»'[21]. En 1644, Vitteleschi répond de même au Provincial de Pologne que «aspectus, locutio et lectio cum delectatio interna morosa» ne tombent sous la réserve que si intervient un acte extérieur qui indique la malice du mouvement intérieur. En 1657, Goswin Nickel fait une réponse semblable au provincial d'Autriche, précisant à ce dernier que la Compagnie a été attentive à ne pas réserver «actus externos indifferentes, sed solo illos qui sunt indices malæ voluntatis»[22]. En 1698, Tirso González de Santalla répond à un doute sur la reserve de la *delectatio morosa* qui conduit à la pollution. Il refuse d'étendre jusque-là la réserve, arguant qu'il n'y a là qu'un mouvement intérieur quand même elle est volontaire. Dans sa résolution il s'appuie d'ailleurs sur la discussion de la *delectatio* par Antonino Diana[23].

Si ces réponses vont plutôt dans le sens d'une mitigation marginale de la réserve, il faut aussi noter à quel point la récurrence des interrogations provenant des provinces sur les cas sexuels (et de cas relativement bénins) signale à quel point la question de la réserve semble avoir été prégnante dans la pratique même de la confession. Sur une séquence à peu près comparable à celle que l'on vient de constater à propos de la *delectatio morosa*, on voit par exemple les

19 *Apologia Patris Christophori Garcia pro defensione instructis de recidivis factæ a N.P.e Gal Claudio Aquaviva in gratiam Patris Didaci de Torres in Provincia Chiliensi Parentis optimi*, ARSI, Inst. 146, 30–37.
20 ARSI, Instit. 146, 31.
21 ARSI, Instit. 56 A, 229.
22 ARSI, Instit. 25b, 20.
23 ARSI, Instit. 24, 21.

provinces interroger de manière constante le généralat pour savoir si le fait de regarder volontairement une personne que l'on désire constitue ou non un cas réservé dans la mesure où il n'est pas clair si le regard constitue ou non un acte extérieur. À chaque fois que la question est soulevée devant les autorités centrales de l'ordre, celles-ci répondent avec constance que le regard doit être considéré comme un acte intérieur et que, par conséquent, les regards concupiscents, tout peccamineux qu'ils sont, ne tombent pas sous la catégorie des cas réservés. Il faut cependant aussi noter le fait que pendant tout le XVIIe siècle, et ce malgré ces réponses régulières, les provinces ne cessent d'interroger la curie généralice à ce sujet[24].

De fait, les discussions autour de la réserve, signalent combien la réserve semble de fait appliquée (et par conséquent interrogée constamment dans son application) mais aussi combien cette interrogation constitue bien aussi une interrogation sur la conscience dans un contexte d'accroissement de la pression normative.

Dans ce contexte, cependant, ne joue pas seulement l'accroissement de la pression normative dans la cadre de la confessionnalisation catholique. La question de la réserve signale aussi combien d'autres évolutions peuvent accompagner, contredire ou entrer en tension avec cet accroissement de la pression normative.

C'est ce que montre la manière dont la confession des cas réservés s'articule à l'obligation de la manifestation de conscience dans la Compagnie de Jésus. La manifestation de conscience a été longtemps une pratique contestée, notamment de l'extérieur, mais aussi occasionnellement de l'intérieur de l'ordre. L'articulation de la manifestation de conscience à la confession de la réserve des cas s'avère rapidement problématique, notamment après la stabilisation acquavivienne de cette dernière et ce en raison des points de rencontre entre les deux pratiques. Les justifications qu'on rencontre de la manifestation de conscience dans un traité anonyme à son sujet (traité postérieur à 1628) rejoint l'argumentaire ordinaire en défense de la réserve en présentant la manifestation de conscience comme liée aux difficultés de gouvernement d'un ordre missionnaire engagé dans une vie apostolique qui menace l'intégrité morale des religieux[25]. Acquaviva de son côté insistait sur l'importance de la manifestation de conscience pour celui qui est en état de péché mortel que son supérieur a besoin de

24 Voir par exemple ARSI, Instit. 56a, 230.

25 «Dico 1° conveniens fuit in Societate hæc redditio conscientiæ ob periculosa ministeria erga proximum, ob q magis quam in alia Religione expedit Superiorem nosse intime suos subditos, ne eos periculo exponat, et Societatis bonum nn ac Dei gloriam», ARSI, Instit. 25, 4.

connaître[26]. De la même manière les objections contre la manifestation de conscience et contre la réserve se rejoignent. Dans son traité sur la récidive de 1622, Cristobal Garcia défend les deux pratiques et les défend comme deux pratiques pouvant se rejoindre. Il répond par exemple à des objections selon laquelle la manifestation de conscience constituerait une obligation trop pesante, en affirmant que ceux qui rentrent dans un ordre religieux renoncent à leurs droits naturels librement pour leur propre gain spirituel et ne peuvent par conséquent pas affirmer que l'obligation de manifestation de conscience les lèse[27].

Le traité cependant signale bien aussi la difficulté d'articulation de la manifestation de conscience et de la confession des cas réservés. Pour Garcia, les deux choses sont entièrement différentes : l'obligation de la manifestation de conscience est bien une obligation différente de celle de la confession et c'est pour cette raison que la Compagnie ne peut pas être accusée de gouverner en s'appuyant sur des connaissances acquises en brisant le sceau de la confession. En même temps, cette solution de Garcia suppose une pratique étrange de répétition au même supérieur des fautes dans la manifestation de conscience et dans la confession des cas réservés. Le traité anonyme postérieur à 1628 signale aussi bien cette difficulté d'articulation. Interrogeant l'obligation de la manifestation de conscience, son auteur note que la principale difficulté est de savoir s'il faut dans le cadre de la manifestation de conscience déclarer ses fautes graves ou simplement manifester ses inclinations au péché[28]. Si cette question se pose c'est aussi bien sûr en raison de la difficulté du rapport de cette obligation à celle de la confession.

Cette question semble interroger fortement le droit et la morale jésuite. Nicolas Lanczycki est ainsi l'auteur d'un *De manifestatione conscientiæ* qui indique aussi l'importance de cette interrogation[29]. Cette célèbre figure de la spiritualité jésuite du second quart du XVIIe siècle présente comme conforme aux idéaux de la Compagnie et au droit jésuite la manifestation intégrale des fautes individuelles et notamment de celles qui sont réservées[30] : «sequitur evidenter omnia peccata mortalia et casus reservatos esse manifestandos in ratione conscientiæ». Si Ignace a voulu que «rem nulla celerari, quas quis Dominum Universorum offenderit», il ne fait pas question que cela inclut les péchés graves. Il cite une

26 Cité par Lanczyscki, ARSI Instit. 104, 50.
27 «[…] Licitum erit ei pro bono suo spirituali huic iuri renunciare in quo nulla intercedit iniuria quippe cum scienti et volenti non fiat iniuria neque dolus de regulis iuris», ARSI Instit. 146, 31.
28 ARSI, Instit. 25, 5.
29 ARSI, Instit. 104.
30 ARSI, Instit. 104, 5–6

lettre de Lainez à la province de Sicile où il écrit ainsi que «nel rendere il conto della conscienza anco i casi reservati si devono dire extra confessionem». Il trouve des preuves plus fortes encore dans les réponses officielles envoyées par Acquaviva aux provinces tant avant qu'après la congrégation de 1593.

Lanczycki cependant reconnaît des difficultés et des limites : il indique que la plupart des théologiens considéreraient que les dangers pour la réputation, le bien-être physique ou spirituel du sujet, pourraient justifier le fait de garder le cas entre le pénitent et le confesseur (et par conséquent obliger le supérieur à accorder une faculté d'absolution sans obligation de comparution du pénitent). Mais il affirme par ailleurs qu'en dehors de cas extrêmes, il n'y a pas de raison de craindre un tel dommage. Par exemple, si cela résulte dans le fait de ne pas obtenir une promotion, cela peut difficilement être présenté comme un dommage par un individu qui par vocation doit mener une vie de mortification et d'humilité. Lanczycki développe donc une conception très juridique de la manifestation de conscience. Et c'est cette conception très juridique qui le conduit de même que Garcia a maintenir une distinction forte avec la confession. L'obligation de manifestation de conscience est bien une obligation *extra confessionnem* et c'est la raison pour laquelle elle n'est pas une innovation jésuite mais bien dans la tradition de la vie régulière depuis les pères de la vie monastique[31]. Le problème ici est cependant aussi que la conception que Lanczyski développe se heurte à l'histoire de la Compagnie et à la pratique ignacienne comme lui-même le voit lorsqu'il note que le paragraphe 36 des normes du Quatrième Examen, demande que la manifestation se fasse «sub sigillo confessionis, vel secreti». Lanczycki répond que cela ne veut pas vraiment dire confession, mais relève plutôt de l'ordre de la confession générale[32]. Ici, selon lui, il faudrait comprendre que le supérieur entend accorder le même degré de secret qu'il accorderait dans le contexte d'une confession Lanczycki distingue donc une manifestation de conscience qui peut se faire «1° sub secreto naturale, 2° sub secreto confessionis sacramentalis re ipsa factæ [...] 3° sub sigillo confessionis non factæ [...][33]». En même temps, Lancsycki signale où se situe l'enjeu de la discussion. On ne peut pas selon lui affirmer qu'Ignace a voulu que la manifestation de conscience soit scellée afin que le supérieur ne puisse pas

31 «Everitne aliquando in usu in aliis Congregationibus piorum virorum manifestatio conscientiæ similis nostræ, idque etiam extra confessionem sacramentalem», ARSI, Instit. 104, 16–24.

32 ARSI, Instit. 104, 26.

33 ARSI, Instit. 104, 27.

utiliser les informations recueillies ainsi pour gouverner *in foro externo*[34]. En retour, la distinction entre confession et manifestation de conscience sert à renforcer la fonction de cette dernière pour le gouvernement de l'ordre. Il cite ainsi une lettre de 1598 d'Acquaviva qui affirme que l'obligation de ne pas utiliser les informations obtenues dans la confession pour le gouvernement (obligation réaffirmée par Clément VIII dans le décret sur les cas réservés) « non habet locum in reddenda ratione conscientiæ eiusque finem et materia distincta est, et diversa a confessione »[35]. L'affirmation de la frontière plus forte entre confession et manifestation de conscience permet de préserver dans le cadre de la manifestation de conscience ce qui n'est plus possible – en raison du décret clémentin – dans le cadre de la confession.

Mais on voit ici aussi que ce dont Lanczycki rend compte et essaie de dépasser est un changement tant de la conception de la confession que de la manifestation de conscience. Il semble en effet que les raisons de ces difficultés dans la théorisation de la manifestation de conscience au XVII[e] siècle trouvent leur origine dans le fait que les deux pratiques de la manifestation de la conscience et de la confession (en particulier des cas graves) ne soient pas absolument séparées dans les premiers temps de l'histoire de l'ordre et qu'elles soient ensuite de plus en plus distinguées. Lorsque les première et troisième congrégations établissent les premiers catalogues de cas réservés, ils incluent des dispositions très générales qui préservent la possibilité de réserver tout cas grave qui représente un danger pour l'ordre et l'accomplissement de la sa mission, et précise que les confesseurs doivent exhorter les pénitents à « ouvrir leurs cœurs sincèrement à leurs supérieurs »[36]. Dans la première Compagnie, il semble bien donc que les deux dispositifs soient pensés pour se renforcer l'un l'autre.

Au tournant du XVI[e] et du XVII[e] siècle, il ne semble plus que cette coïncidence et cette coopération des deux dispositifs demeure possible. Ribadaneira par exemple présente cette question du lien entre confession et manifestation de

34 « Dices Sm Ignatium id non dixisse clare de externa gubernatione, sed de sola interna et ita dum nobis conceditur, ut in confessione sacramentali possimus reddere rationem conscientiæ intelleximus eam ita nos reddere; ut extra confessionem non liceat uti ea notitia ad externam gubernationem, et hoc modo non aliter acceptavimus hanc regulam ergo contra mentem sic acceptantium fieret si superiores ad externam gubernationem ea notitia uterent. R° satis clare S. Ignatium hanc rem explicasse non tantum de interna directione, sed etiam de externa gubernatione », ARSI, Instit. 104, 29.

35 ARSI, Instit. 104, 33.

36 « Hæc et cætera peccata, cum manifeste erunt mortalia, reservantur superiori domus, vel Collegii. Licet autem perccata interna non reserventur ; si quis tamen in ea sæpe incidisset, aut ex illis impenderet aliquod grave periculum, aut scandalum, hortandus esset pœnitens, ut cor cuum sincere superiori aperint ».

conscience comme trop implicite dans les constitutions et il demande à la congrégation de 1593 de déclarer clairement que confession et manifestation de conscience sont deux obligations différentes, faute de quoi, la manifestation de conscience deviendrait une obligation trop onéreuse pour pouvoir fonctionner effectivement[37]. Mais il se plaçait alors aussi du côté d'une interprétation plus bénigne et moins légaliste de la manifestation de conscience proprement dite, quand au contraire Lanczycki se fait le défenseur d'une obligation forte. Pour Lanczycki à l'inverse – et ce notamment en raison des limites qui s'imposent au droit de la confession, en raison aussi de la théologie de la confession – c'est la manifestation de conscience qui doit constituer l'obligation la plus forte, celle qui permet de préserver la force disciplinaire du gouvernement que les obligations concernant la confession ne peuvent plus assurer. Il affirme explicitement la primauté de la manifestation de conscience sur la confession des cas réservés[38].

De manière tout à fait caractéristique, Lanczycki transfère sur l'obligation de manifestation de conscience des obligations que d'autres auteurs font porter sur la confession des cas réservés : l'obligation de manifester le fait d'être dans une occasion immédiate ou prochaine de péché, l'obligation d'avoir des liens fréquents avec un complice pour une faute habituelle, le fait d'avoir un office qui mette en danger de péché, le fait d'avoir conseillé ou d'être conseillé de fauter contre sa vocation, d'avoir connaissance d'un péché contre la réputation de l'ordre (quand bien même la faute aurait été dépassée)[39]. L'absence de sceau sacramentel permet par ailleurs de faire remonter l'information nécessaire vers

37 «Quod d.a de ratione conscientiæ redenda, quoniam multi ad confessionem faciendam pertinere, et grave iugum esse putant, num expediat a Congregatione Generale declarari distincta atque diversa omnino hæc duo esse, v.z rationem conscientiæ superiori reddere, et superiori configeri ; ad illud omnes astringit ad hoc nullum, tametsi aliqui sua sponte utrumque coniungant, et in confessione quam ex sua devotione cum superiore faciunt conscientiæ suæ illi rationem reddant», ARSI, Cong. 20b, 573.]

38 «[...] Maior est necessitas peccatum absolutum dicendi in ratione conscientiæ superiori, quam in confessione sola sacramentali, tum quia finis confessionis sacramentalis, quod absolutionem præcise spectatam est, ut qui confitetur mundetur a peccato hac autem mundatione non eget per absolutionem superioris ; siquidem iam mundatus est ab alio Confessario, dum ab illo, etsi indirecte est absolutus ; tum quia causa sola, ob quam et peccata reservantur, et onus imponitur sistendi se coram superiore post impeccatam ab alio confessario aboslutionem indirectum est, ut peccatores habeant frenum, ut in peccata reservata labantur. Huius autem rei est maior necessitas, et utilitas, si illa post absolutionem perceptam manifestentur in ratione conscientiæ, quia per notitiam in ea acceptam potest superior liberius eum a periculis, et malis præservare, et eximere qui est proprius finis rationis conscientiæ non autem Confessionis Sacramentalis per se sumptæ», ARSI, Instit. 104, 51.

39 ARSI, Instit. 104, 52.

les strates supérieures du gouvernement jésuite. Ceci ne ressemble plus guère aux instructions initiales sur la manifestation de conscience (qui concernent surtout les inclinations, troubles, résistances intérieures, etc.) : un dispositif essentiellement spirituel devient un dispositif normatif, à la fois en raison de l'évolution du rapport plus général à la norme (dans une logique d'accroissement de la pression normative et de politisation de l'obéissance religieuse), de l'évolution conjointe des formes de gouvernement, mais aussi de l'échec du dispositif de la confession à garantir le type de pression normatif qui correspond à l'ordre nouveau du gouvernement et de l'obéissance dans la Compagnie à partir de la fin du XVIe siècle.

C'est ici que l'on rejoint la question de la théorie de la conscience. On a là, *a minima*, un contexte majeur pour l'élaboration d'une théorie de la conscience dans la Compagnie, et bien entendu aussi une question liée à des évolutions (de la culture de l'obéissance, de la conception de la confession) qui sont elles-mêmes décisives pour l'histoire de la théorisation de la conscience.

2 Réserve des cas, débats internes et externes, et théorisation de la conscience

L'écart entre les débats internes à la Compagnie de Jésus sur ces dispositifs de gouvernement de la conscience et les débats externes à l'ordre mais dans lesquels il est engagé sur le gouvernement de la conscience est particulièrement frappant. Le régime de la réserve fait l'objet de critiques multiformes dans la Compagnie de Jésus. Elles sont liées au mouvement des *memorialistas* à la fin du XVIe siècle (comme l'atteste par exemple un mémoire contre le régime trop strict de la réserve jésuite, présenté par la province de Tolède à la Congrégation générale de 1593). Une collection de 55 *detrimenta* envoyée là aussi à la congrégation de 1593 s'ouvre par le fait «Quod modus gubernandi sit despoticus et tirannicus» ; le second renvoie directement au rapport entre confession et manifestation de conscience «Quod gubernatio fiat per confessiones, proter regulam nostram reddendi rationem conscientiæ, quæ dirigitur ad melius gubernandum»[40]. Le thème, on le voit, est tout sauf marginal dans la critique des évolutions du gouvernement jésuite à ce moment de l'histoire de l'ordre.

Il apparaît apparaît dans plusieurs textes relativement publics. Ribadeneira, par exemple, défend l'institution de prisons à l'intérieur de la Compagnie (un thème en réalité lié à la réserve des cas puisque le débat est à ce moment entre

40 ARSI, Cong. 20, 333.

l'utilisation de moyens spirituels de coercition contre les formes traditionnelles de pénitence et de discipline mobilisées dans les autres ordres religieux). Pour lui, c'est le nombre de jésuites qui suppose ce recours à des moyens plus ordinaires, et ce d'autant q que ce point n'aurait pas été entièrement décidé par Ignace de Loyola[41]. De la même manière Juan de Mariana, dans son célèbre *Discursus*, texte d'autant mieux connu par les adversaires français de la Compagnie que sa première édition est sa traduction française publiée à Bordeaux en 1622 et que de nombreux textes polémiques le reprennent dans les années 1650, défend lui aussi l'institution de prisons et la mobilisation de formes matérielles de pénitence au détriment d'une pénitence spirituelle stricte. Un lecteur jésuite ne peut manquer de lier une telle recommandation à la thématique de la réserve.

Le thème des cas réservés trouve par ailleurs une place de choix dans les *Monita Secreta* de Vladimir Zahorowski, un texte essentiel du corpus de texte anti-jésuites dès le XVIIe siècle[42]. Zahorowski consacre aux cas réservés le 14e chapitre des *Monita* («De casibus reservatis et causa dimmitendi e Societate»). Zahorowski retient dans le catalogue des cas réservés les offenses contre le vœu de chasteté (sodomia, mollities, fornicatio, adulterium, stuprum, tactus impudicus maris aut fœminam) mais aussi le zèle immodéré qui nuit à la Société. Il

41 «Eodem pertinet carceres ad coercendam quorundam insolentiam, et punienda graviora delicta in Societate constituere ; quos an faciendum sit desquirat, ac iudicet Congregatio. Omnes quidem certe ordines religiosi carcere habent, nostrorum numerus valde auctus est, delicta et gravissima nonnulla vidimus, quæ multa esse, lex divina et humana, et ratio ipsa vetant. Eiicere de societate eum qui graviori aliquo scelere sede obstrinxit, et nulla præterea pœna illum afficere, aliquando quidem recte fiet, perra etiam interdum. Nam aliqui pro beneficio ducent eiici de Societate ; alii forte eo invitamento allicientur ad maleficium, cum sciant aliis se suppliciis non plectendos. Postremo satisfaciendum est prudentum virorum, atque proborum querelæ, qui hanc partem in Societate requirunt et habenda ratio omnium sapientium et legislatorum, qui nullam communitatem diu stare posse sentiunt, in qua benefactis præmia, malefactis supplicia, non sint constituta : quos si constituenda sint in delictis gravioribus, satius omnino videtur ut lege constiuantur ; quam ut ab arbitrio Superioris pendeant. Memini me ex S.P.N. Ignatio quæsivisse aliquando ; expediret ne carceres constituere in Societate, ipsumq mihi hæc ad verbum respondisse. Si Dei tantum habenda esset ratio. Petæ, et non etiam hominum propter Deum, ego statim carceres instituerem, sed quoniam Deus vult ut etiam hominum rationem habeamus, nunc quidem non expedit ut hoc fiat. Hæc illius sunt verba ; ex quibus quidem, quod ego quidem tunc intellexi illud est non fuisse convenius ut fundamenta Societatis iacerentur cum terrore et pœnis, tum quoniam initio nostri pauci erant, et plerique omnes charitate serventes, tum etiam proter externorum ædificationem, et id circo dixisse P.N. nunc quidem non expedit, quasi diceret, postea expediet, vel tempus veniet cum expediet. Quod an hac sit in quo facta est tanta rerum conversatio, tot iam sunt annui elapsi, penes Congregationem iudicium sit», ARSI, Cong v, 574.

42 Sur ce texte, Pavone 2000.

relit à son aune ce qui dans la réserve sert pour protéger l'ordre du scandale en affirmant que le critère de la possibilité ou de l'impossibilité de dissimuler la faute est centrale dans le choix ou non de renvoyer un sujet qui se confesse d'un cas réservé. Quant aux péchés commis entre confrères, la réserve fonctionnerait sur le mode de la course à la dénonciation : le premier qui se confesse pouvant demeurer dans la Compagnie, mais celui qui est dénoncé par ce dernier est pour sa part renvoyé. Il dénonce implicitement dans la réserve un système pervers construit en vue du renvoi : les sujets dont on veut se débarrasser étant nécessairement amenés par les frustrations qu'on leur impose à «murmurer» contre la Compagnie.

Cependant, le thème des cas réservés jésuites est absent de la polémique contre la Compagnie dans la deuxième moitié du XVIIe siècle. Elle est notablement absente des *Provinciales*. Bien sûr, la rigueur du régime jésuite de la réserve ne va guère dans le sens de l'argumentaire général de Pascal et des promoteurs des «Petites Lettres», pas plus ensuite que dans celui de ceux qui affirment l'évidence d'un laxisme jésuite. Un des rares moments où la thématique affleure, est autour de la dénonciation de Guiménius (Matteo de Moya) et de sa censure par la Faculté de théologie de la Sorbonne[43]. Une des propositions condamnées par cette dernière vise les limites au sceau de la confession et les possibilités de divulgation ou d'utilisation des informations acquise dans le cadre de la confession. À l'évidence, dans le cas de Moya, cette discussion doit être comprise par rapport à la pratique de la réserve mais aussi par rapport aux débats internes à la Compagnie à son sujet. La dénonciation de l'œuvre du jésuite espagnol comme une preuve supplémentaire du laxisme de la Compagnie fait cependant totalement l'impasse sur ce contexte, dont on ne peut guère penser que des auteurs comme Nicole ou Arnauld l'ignorent. On peut penser que cet écart n'est pas simplement le résultat d'une stratégie polémique mais naît aussi de l'écart entre le régime de normativité jésuite et celui auquel sont soumis les membres du clergé séculier et les laïcs.

Ce qu'un texte comme celui de Moya et son contexte signalent cependant alors aussi, est combien le discours théologique dans la Compagnie ne peut jamais vraiment être séparé de son contexte interne, de son rapport à un régime de normativité vécu et aux évolutions de ce dernier. Dans les faits mêmes, on peut envisager – en reprenant une expression de Michel de Certeau[44] – que l'élaboration théologique soit (pour partie, et pour partie seulement), une série «d'ajustements théoriques» par rapport à ce régime de normativité, une manière

43 Sur ce texte et sa censure Gay, 2011, 271–283.
44 Certeau 1975.

d'en naviguer la pression, mais aussi les tensions et les contradictions. Tant défenseurs qu'adversaires du régime strict de réserve dans la Compagnie (Suárez y compris, qui lui consacre des pages décisives dans la partie du *De Religione* qu'il écrit en défense du *modus gubernandi* acquavivien[45]), s'accordent pour qualifier la réserve – selon une formule canonique traditionnelle – de «res tam odiosa». La réserve constitue une contrainte exorbitante pour les consciences que ne peuvent justifier que d'autres impératifs urgents et pressants; des limites naturelles s'imposent à sa mise en œuvre. Dans les commentaires ou discussions autour de la réserve, la théologie du péché vient tout au long de l'histoire des discussions jésuites sur cette question servir à borner un exercice excessif de la réserve. Dès 1561, par exemple, Nadal interprète la législation de Laínez sur la réserve[46]. Il affirme que le décret du général ne fait que réserver des cas de péché mortel[47], mais va du coup plus loin en affirmant qu'un cas relevant d'une catégorie de cas tombant sous la réserve n'est véritablement réservé que s'il y a effectivement eu faute mortelle. Il va même jusqu'à affirmer dans le cadre de cette discussion, qu'un péché véniel ne peut pas devenir mortel pour des raisons circonstancielles[48]. Le recours au doute de la même manière, notamment autour de la question de la juridiction peut contribuer à borner la pratique disciplinaire.

De la même manière, la discussion autour de la réserve nourrit des discussions abondantes sur les facultés d'absolution, sur les devoirs du confesseur et du supérieur à l'égard du pénitent tombé dans un cas réservé, notamment du droit du supérieur à refuser une faculté d'absolution ou à la conditionner à la comparution du sujet. Là-dessus, les positions peuvent diverger brutalement Cristobal Garcia, comme Suárez sont ainsi plutôt du côté des défenseurs des droits du supérieur. Garcia par exemple discute des critères pour refuser la faculté d'absolution pour le confesseur auquel un jésuite a dévoilé un péché réservé. Garcia affirme non seulement que le risque de scandale et de récidive justifient le refus de la faculté mais va plus loin encore en affirmant qu'une simple certitude morale (du côté du supérieur) suffit à fonder ce refus, quand

---

45 Traité 10 «De Religione Societatis Iesu in particulari» dans Suárez 1624.

46 ARSI, Instit. 145, 5–6. La liste de Laínez est accompagnée de la «resolutio [...] circa casus reservatos» de Nadal, d'«Annotationes in casus reservatos», 6–10, et d'une «Instructio pro confessariis nostrorum», 10–14.

47 «In his casibus reservatis, haec praecipue averti debent, Primum quod omnes hi casus a P. N Generali censentur esse peccata mortalia, sicut manifeste denotant illa verba : omnia peccata mortalia, inter qua censentur quæ sequentur», ARSI, Instit. 145, 5.

48 «Deinde, q. ad particulari iudicium utrum ex levitate materiæ, vel indeliberatione actus vel alia circonstantia desinat esse mortalia peccata confessaorio relinq.tur. Atque ita declaratur, q nulla ponitur prohibitio aut obligatio iuxta constitutones nostras, quæ faciat esse peccatum mortalem id, quod ante non erat», ARSI, Instit. 145, 6.

d'autres commentateurs, comme Valdivia, limitent beaucoup moins l'*agency* du confesseur qui reçoit la révélation du cas réservé. Dans tous les cas c'est bien toute la grammaire technique de la discussion théologique de la confession (*conditio possidentis*, certitude de la faute et de la réserve, bien spirituel et temporel du pénitent, circonstance de la faute, etc.) qui entre dans la discussion de ce qui fait ou restreint la réserve.

La pression que représente la réserve dans la vie ordinaire des jésuites est considérable et un objet comme la réserve peut permettre de prendre acte du poids que la discipline de la confession fait peser sur les consciences de religieux engagés individuellement et collectivement dans un type de performance religieuse spécifique, passant par une performance des nouvelles formalités de la norme morale dans le catholicisme confessionnalisé.

Les questions envoyées des provinces à la curie généralice comme les cas discutés dans les traités – en particulier manuscrits – permettent d'en prendre véritablement la mesure. Une question récurrente par exemple est celle de la tension entre l'obligation de confession des cas réservés et celle des obligations liées au temps de la liturgie, y compris, sinon en particulier en mission. Ces traités ne cessent de revenir sur la difficulté pour les jésuites en mission dans le monde rural en particulier – mais bien sûr aussi en dehors d'Europe – de se confesser de leurs cas réservés avant de pouvoir célébrer la messe quotidienne. En retour, de telles discussions nous rappellent aussi à quel point le cycle de la faute et de la confession (y compris du « péché mortel » auquel le rapport n'est certainement pas du même ordre qu'à l'époque contemporaine) constitue en fait un cycle normal. Pour le dire de manière excessive et caricaturale, on pourrait affirmer que dans cette économie normative le pardon comme la faute ne sont pas l'exception mais bien la règle… C'est d'ailleurs cette normalité de la faute et de sa confession qui constituent un des éléments de viabilité de cette économie normative. Mais certainement faut-il aussi penser que le rapport que c'est aussi dès le XVIIe siècle que cette économie normative se transforme et entre en crise.

Or de ce point de vue, la discussion interne à la Compagnie sur la réserve des cas est particulièrement caractéristique. Comme je l'ai signalé ailleurs[49], à propos d'un traité espagnol anonyme sur les cas réservés du milieu du XVIIe siècle, on voit autour de cette discussion s'affirme un net conflit de faculté entre théologie et droit, par-delà les homologies de langage. La persistance de ce conflit est attestée dans un *postulatum* présenté par la commission des études de la XIe Congrégation générale en 1661. Les pères députés s'alarment en effet d'un passage du *Manuale regularium* de Francesco Pellizzari. L'ouvrage a été mis à

49 Gay 2016.

l'Index en 1651, l'année même de la mort de son auteur, si bien que la dernière partie (De Instituto S.I.) n'a pas été imprimée. La commission se plaint que Pellizzari, sur une base théologique, affirme que les religieux peuvent confesser leurs fautes correspondant à des cas réservés à un confesseur habilité mais dans un autre ordre, elle déclare que cette doctrine est pernicieuse et demande au général d'y pourvoir. Il est encore attesté par l'écart de traitement de la question de la réserve entre canonistes et théologiens jésuites, notamment par le traitement de cette question dans le *Syntagma Iuris Universi Societatis Iesu* de Valentino Mangioni (1654, lui aussi seulement diffusé sous forme manuscrite).

Dans ce conflit de faculté, il est alors aussi frappant de pouvoir combien c'est toute la grammaire nouvelle de la conscience qui permet aux théologiens les plus rétifs à la réserve d'en encadrer la pratique, y compris mais pas exclusivement et même pas d'abord (en raison de l'ambivalence de l'outil probabiliste aussi et même d'abord susceptible d'être mobilisé en défense de l'autorité incertaine des supérieurs et de leur droit d'obliger à cette normativité plus stricte dans la Compagnie que dans les autres ordres en mobilisant l'outil probabiliste, comme l'atteste d'ailleurs le traitement par Suárez de la réserve). Dans le traité *De casibus reservatis*, c'est à la fois la question de la matière et de la gravité de la faute, de l'inadvertance à la faute, du doute sur la faute mais aussi sur la juridiction du supérieur, du caractère interne ou externe de la faute morale, de son caractère complet ou incomplet, de l'urgence de la confession, qui peuvent constituer autant de motifs d'irriter ou selon le vocabulaire du traité « d'exploser » la réserve.

Conclusion

Il ne s'agit bien sûr pas d'affirmer que la question de la réserve des cas joue un rôle décisif dans l'élaboration des théories de la conscience au XVIIe siècle. Cela n'aurait guère de sens même si par contre l'enjeu de la réserve et les complexités des questions qu'elle pose ont pu travailler plus les élaborations théologiques que l'historiographie de la théologie moderne ne l'a remarqué (ce que le cas de Moya, mais aussi de Tamburini qui lui consacre des développements significatifs signalent). Ce que l'on a voulu faire, c'est indiquer par rapport à quel régime de normativité ces élaborations théoriques se construisent. Ce régime de normativité ne constitue pas simplement un contexte. Il est bien plus que cela, il est ce par rapport à quoi les élaborations théoriques réagissent et proposent des ajustements, et des ajustements complexes eux-mêmes pris dans une topographie savante (dans ce cas caractérisé notamment par un conflit entre théologie et droit qu'il contribue à nourrir dans le temps même où le dualisme de la con-

science et du droit s'accentue[50]). Or, ce qui caractérise ce régime de normativité est à la fois une normalité du cycle de la faute et du pardon, mais aussi une remarquable et intense pression normative, vécue directement et au quotidien par les acteurs et à laquelle les débats autour de la réserve donnent accès. C'est bien à cette rigueur effective du régime de normativité auxquels sont soumises des communautés de *performers* virtuoses qu'il faut rapporter les élaborations doctrinales sur la conscience morale à l'époque moderne.

Bibliographie

Astrain, Antonio, *Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España*, t. III, Madrid 1909.

Brambilla, Elena, «Confessione, casi riservati e giustizia »spirituale« dal XV secolo al concilio di Trento. I reati di fede e di morale», in Cecilia Nubola, Angelo Turchini (dir.), *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europe, XV–XVIII secolo*, Bologne 1999, 491 – 540.

Casighari, Anna Luisa, «The Proceedings of the Codification of Canon Law and the Contribution of Willem van Rossum», *Trajecta. Religie, cultuur en samenleving in den Nederlanden*, 19 – 20, 2010 – 2011, 83 – 95.

Catto, Michela, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra 500 e 600*, Brescia 2009.

Certeau, Michel de, «La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVIIe–XVIIIe siècles)», in *L'Écriture de l'Histoire*, Paris 1975, 153 – 214.

De Boet, Wietse, *The Conquest of the Soul. Confessions, Discipline and Public Order in Counter-Reformation Milan*, Leyde 2001.

Fabre, Pierre-Antoine, et Rurale Flavio, *The Acquaviva Project. Claudio Acquaviva's generalate (1581 – 1615) and the Making of Modern Catholicism*, Leyde – Boston 2017.

Fantappie, Carlo, *Chiesa romana e modernità giuridica*, Milan 2008.

Fantappie, Carlo, «Modernità giuridica versus modernismo teologico : il Codex Iuris Canonici (1904 – 1917)», in Michelle Nicoletti, Otto Weiss (dir.), *Il modernismo in Italia e in Germania nel contesto Europeo*, Bologne 2010, 137 – 159.

Gay, Jean-Pascal, *Morales en conflit. Théologie et polémique au Grand Siècle (1640 – 1700)*, Paris 2011.

Gay, Jean-Pascal, *Jesuit Civil Wars. Theology, Politics and Government under Tirso González (1687 – 1705)*, Farnham, Burlington 2012.

Gay, Jean-Pascal, «La théologie comme art de contournement du supérieur. Le De casibus reservatis in Societate Iesu de la bibliothèque d'Évora», *Revue Mabillon*, 27, 2016, 181 – 214.

Gay, Jean-Pascal, «La confession entre pratiques et polémiques. La réserve des cas dans la Compagnie de Jésus». À paraître en 2019 dans les actes du colloque «Penitenza e Penitenzaria al tempo del Giansenismo (secc. XVII–XVIII)», Rome.

---

50 Sur ce dualisme, Prodi 2000.

Hofmeister Philippe, *Das Beichtrecht der männlichen und weiblichen Ordensleute*, Munich 1954.
Moreno Martinez, Doris, «Las sombras de la Compañia de Jesús en la España Moderna, siglos XVI–XVII», in José Luis Betrán (dir.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Madrid 2010, 77 – 113.
Olivares, E., «Casos reservados», in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Rome – Madrid 2001, vol. I, 694.
Padberg, John W., O'Keefe, Martin D., McCarthy John L., *For Matters of Greater Moment. The First Thirty Jesuit General Congregations. A Brief History and a Translation of the Decrees*, Saint Louis 1994.
Pavone, Sabina, *Le Astuzie dei Gesuiti. Le false Istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Rome 2000.
Prodi, Paolo, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologne 2000.
Prosperi, Adriano, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Turin 1996.
Sicard, Ignacío, *La reforma de los Religiosos intentada por Clemente VIII*, Bogotà 1954.
Suárez, Francisco, *Operis de Religione. Tomus quartus et ultimus*, Lyon 1624.

Otfried Höffe

Kasuistische Fragen in der *Tugendlehre* und das Gewissen (TL §§ 9–18)

Abstract: This text begins with some vexing questions regarding Kant's Doctrine of Virtue and continues with discussing successively (I) the three vices of lying, avarice and servility together with the relevant casuistical questions, (II) probabilism and (III) some aspects of Kant's theory of conscience.

0 Vorüberlegung: Irritationen der „Tugendlehre"

Kants *Tugendlehre* ist eine in vielen Hinsichten irritierende Schrift. Das Defizit an souveräner Komposition lasse ich hier beiseite und hebe nur einige sachliche Irritationen hervor:

(1) Kant veröffentlicht seine systematische Moralphilosophie, die zweiteilige *Metaphysik der Sitten,* zwölf Jahre nach der ersten systematisch relevanten Schrift, der *Grundlegung* (1785), und knapp ein Jahrzehnt nach der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). In beiden Texten, am stärksten in der *Grundlegung*, spielt der kategorische Imperativ in seinen beiden Funktionen eine Rolle, zum einen als semantisches bzw. Wesenselement – die Moral nimmt für sinnliche Vernunftwesen die Gestalt einer uneingeschränkten Verbindlichkeit an –, zum anderen als Test: Maximen sind moralisch, wenn sie sich nach dem Muster eines Naturgesetzes streng verallgemeinern lassen. In der *Tugendlehre* sucht man die Testfunktion vergeblich.

(2) Nach der „Einleitung" der *Tugendlehre,* Abschnitt VII, sind Tugendpflichten im Gegensatz zu den Rechtspflichten von weiter Verbindlichkeit. Dies trifft zwar für die beiden Leitzwecke, die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit, zu. Die im ersten Buch der „Elementarlehre" erörterten Pflichten werden aber als „vollkommene" Pflichten bestimmt. Folgerichtig werden sie wie bei den Rechtspflichten üblich nicht ausschließlich, aber doch primär nicht positiv als gebotene Tugenden, sondern negativ als verbotene Laster erörtert. Genau dafür böte sich der kategorische Imperativ als Test, hier als Maß für die Nichtverallgemeinbarkeit, an. Die drei Laster, die ich im Folgenden exemplarisch herausgreife, die Kant unter der Überschrift „Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als einem moralischen Wesen" abhandelt, nämlich Lüge, Geiz und falsche Demut (Kriecherei), werden aber, wie zu zeigen ist, nicht in dieser Weise, mittels des kategorischen Imperativs, als unmoralisch verworfen.

https://doi.org/10.1515/9783110624618-008

(3) Vollkommene Pflichten lassen im Unterschied zu den unvollkommen Pflichten jener Urteilskraft keinen Spielraum, die zu überlegen hat, wie in einem konkreten Einzelfall die Maxime anzuwenden ist. Beispielsweise darf man seine Wohltätigkeit nicht so weit treiben, „daß man zuletzt selbst Anderer Wohltätigkeit bedürftig würde" (TL 6:454.3–4). Weil die Laster als vollkommene Verbotspflichten der Urteilskraft keinen Spielraum lassen, gibt es folgerichtig innerhalb der Erörterung des Geizes, ähnlich bei der Lüge und der Kriecherei, keine Kasuistik. Trotzdem schließt Kant jedesmal „kasuistische Fragen" an.

Um hier einen eklatanten Widerspruch zu vermeiden, stehen zwei Möglichkeiten offen: *Entweder* erweist sich in den kasuistischen Fragen die jeweilige Tugendpflicht als doch nicht vollkommene Pflicht. Für ein Laster läßt sich aber schwerlich denken, daß es ein unvollkommenes Verbot sei. Andererseits pflegt man Kant namentlich beim absoluten Lügenverbot einen inhumanen Rigorismus vorzuwerfen, der bei einem abgeschwächten Lasterbegriff zumindest abgemildert würde. *Oder*, zweite Option, das, was Kant sich in den kasuistischen Fragen vornimmt, fällt mindestens teilweise nicht mit einem die Urteilskraft benötigenden Kasuistik zusammen.

Mit dem Problem der Kasuistik verwandt ist der Probabilismus. In seinen kurz vor der *Tugendlehre* veröffentlichten Schriften, der *Religions-* (RGV 6:186.7–9), der *Theodizee-* (MpVT 8:268.6–8) und der *Friedenschrift* (ZeF 8:385.18–21), greift Kant das Stichwort auf und lehnt jedes Mal den Probabilismus ab. Erstaunlicherweise fehlt aber das Stichwort in der *Tugendlehre*. Gibt Kant, ist zu fragen, stillschweigend seine Ablehnung auf, oder bleibt er ihr in der Sache treu. Eine Antwort findet sich dann, wenn man die genannte Frage bei der Erörterung der Kasuistik und der kasuistischen Fragen einbringt und zusätzlich auf Kants Gewissenstheorie eingeht, bei der ich mich auf die Paragraphen 13–15 der *Tugendlehre* beschränke.

Auf diese Vorüberlegung folgt meine Hauptüberlegung in drei Schritten. 1) Ich beginne mit einem kurzen exemplarischen Blick auf die schon genannten drei Laster: Lüge, Geiz und Kriecherei, gehe auf die jeweiligen kasuistischen Fragen ein und prüfe, ob und gegebenenfalls inwieweit in ihnen eine Kasuistik-Urteilskraft am Werk ist. 2) Ich nehme das Stichwort „Probabilismus" auf, allerdings nicht in Rudolf Schüßlers umfassenden Gelehrsamkeit auf. 3) Ich befasse mich, erneut nicht in großer Gelehrsamkeit, mit Kants Theorie des Gewissens.[1]

1 Der Text behält in sprachlicher Hinsicht den Vortragscharakter bei. Sachlich gibt es Überschneidungen mit einem meiner Beiträge zum Klassiker Auslegen-Band „Kants Tugendlehre", was einige Wiederholungen erklärt.

I Lüge, Geiz und Kriecherei mitsamt den kasuistischen Fragen

1 Lüge

Das Lügenverbot ist für Kant das wohl überhaupt wichtigste moralische Thema. Kant nennt nämlich die Lüge, definiert als „vorsätzliche Unwahrheit", die „größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst" (TL 6:429.4 – 7). Und gemäß der kurz vor der *Tugendlehre* veröffentlichten *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktates zum ewigen Frieden in der Philosophie* ist die Lüge „der eigentliche faule Fleck in der menschlichen Natur" (VNAEF 8:422.4).

Ich schenke mir Bemerkungen zu Kants etwa zur selben Zeit wie die *Tugendlehre* erschienen Aufsatz *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*. Hier nur so viel: Kants Argumente sind dort rechttheoretischer, nicht ethischer Natur. Im Unterschied zur *Tugendlehre* (§ 9) werden sie nicht als Pflicht gegen sich, als Selbstpflicht, sondern als Pflicht gegen andere, als Fremdpflicht, behandelt, zugleich nicht als Tugend- , sondern eben als Rechtspflicht.

Wie schon in der *Verkündigung* so unterscheidet Kant auch in der *Tugendlehre* zwei Arten, eine äußere und eine innere Lüge. In beiden Fällen macht man sich zum Gegenstand der Verachtung, dort gegenüber anderen, hier, was laut Kant „noch mehr ist", gegenüber sich selbst. Kant spricht nicht, wie man erwarten könnte, von einer Verletzung der Pflicht zur eigenen Vollkommenheit, sondern daß „die Würde der Menschheit [im Sinne von *humanitas*, nicht von *genus humanum*; O.H.] in seiner eigenen Person" verletzt werde (TL 6:429.16 – 17). So findet nichts weniger als eine „Weg"werfung und gleichsam Vernichtung der Menschenwürde statt. Dabei geht es weder um die Verletzung einer Pflicht gegen andere, noch um eine Selbstschädigung im Sinne eines pragmatischen Imperativs. Das geschädigte Selbst ist nicht das Sinneswesen, sondern das Moralwesen, nicht der *homo phaenomenon*, vielmehr der *homo noumenon*.

Kant qualifiziert die Lüge als „ein Verbrechen des Menschen an seiner eigenen Person" (TL 6:430.6 – 7), was den Betreffenden nichtswürdig und in den eigenen Augen verächtlich macht.

In einer Anmerkung hält er es für „merkwürdig" (6:431.5) – dies nicht im Sinne von „verwunderlich", sondern von „bemerkenswürdig" –, daß seine moralische Einschätzung des Lügenverbots mit der Bibel übereinstimmt. Denn nach ihr besteht das erste Verbrechen nicht im Brudermord (von Kain an Abel), also in der Verletzung des elementarsten Rechts, des auf Leib und Leben, wogegen sich laut Kant schon „die Natur empört" (431.8). Es ist vielmehr die Lüge, was nicht den Mörder, sondern der Lügner zum „Urheber alles Bösen" (431.8) erklärt. Kant denkt

an die dem Sündenfall vorangehende Lüge der Versucherin, der Schlange, die wider ihr Wissen der ersten Frau, Eva, versprach, sie werde, wenn sie von der verbotenen Frucht esse, nicht sterben (*Genesis* 3.4).

So weit einige Hinweise zu Kants Begriff und Gewicht der Lüge. Als für unser Symposion wichtiger sind die kasuistischen Fragen, mit denen Kant die Überlegungen zur Lüge beendet. Ich darf daran erinnern, daß Kant gegen Ende der „Einleitung" in die *Tugendlehre,* in einer Anmerkung zu Abschnitt XVII „Vorbegriffe", von einem „Spielraum des Handelns" spricht, der die Urteilskraft und mit ihr eine Kasuistik erforderlich macht, „wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei"(TL 6:411.12 – 13). Vonnöten sind sie, Urteilskraft und Kasuistik, aber nur bei den unvollkommenen Pflichten. Konsequenterweise kennt der Teil der *Metaphysik der Sitten,* der seinem Wesen nach unvollkommene Pflichten ausschließt, die *Rechtslehre*, keine Kasuistik (TL 6:411.16 – 17). Merkwürdigerweise führt Kant, wie gesagt, auch in der *Tugendlehre* vollkommene Pflichten ein und stellt, zweite Merkwürdigkeit, auch für sie kasuistische Fragen an.

Die in der genannten Anmerkung gegebene Bestimmung der Kasuistik könnte die bescheidenere Formulierung verständlich machen, daß Kant, nicht von „Kasuistik der Lüge", sondern lediglich von „kasuistischen Fragen" spricht. Die Kasuistik ist nämlich laut der dortigen Erläuterung „weder eine *Wissenschaft*" noch eine „Lehre, wie etwas *gefunden*" wird, also keine Heuristik. Sie ist vielmehr eine „Übung, wie die Wahrheit sollte gesucht werden", folglich „*fragmentarisch*", „nicht systematisch" (TL 6:411.18 – 21).

Was geschieht nun bei den kasuistischen Fragen zur Lüge? Behandelt werden hier zwei in methodisch-systematischer Hinsicht grundverschiedene Problemfelder. Die beiden Fragen des ersten Problemfeldes könnten ähnlicher Natur sein wie die kasuistischen Fragen zum Selbstmordverbot: Mit Hilfe einer bestimmenden Urteilskraft könnte zu klären sein, ob bei den aufgeworfenen Problemen überhaupt ein Fall des Verbotes, nämlich eine Lüge, vorliege. Kant geht aber nicht so vor:

Auf die erste Frage, ob die Höflichkeitsformel eines Briefschlusses „gehorsamster Diener" als Unwahrheit einzuschätzen sei, bezieht er sich erstaunlicherweise nicht auf das Gebot der Höflichkeit, das nach dem „Zusatz", mit dem die Elementarlehre der *Tugendlehre* endet (§48), zu den unter den Menschen gebotenen Umgangstugenden gehört. Das dort vorgebrachte Argument, jeder wisse, wie man den schönen tugendähnlichen „Schein" zu verstehen habe, paßt doch gut auf die genannte Briefformel. Überraschenderweise sagt Kant aber nicht, die Briefformel sei nicht wörtlich zu verstehen. Vielmehr weist er auf jenen fehlenden Schaden hin, dem er jedoch in der vorangehenden Diskussion als sachfremden Gesichtspunkt beiseite geschoben hatte.

Das zweite Problemfeld betrifft die Frage, wer im Fall, daß ein Dienstbote seinen Hausherren auf dessen Verlangen verleugnen soll, etwaige Folgen der entsprechenden Lüge zu verantworten habe. Falls man hier eine Aufgabe für die bestimmende Urteilskraft sucht, müßte sie im Vorfeld am Werk sein. Sie hat nämlich die Reaktion des Dieners, seinen Hausherrn gebotsgemäß zu verleugnen, als klare Lüge zu identifizieren. Unter dieser Voraussetzung besteht Kants eindeutige, von seinem Lügeverständnis her auch überzeugende Antwort nicht in einer Allein-, wohl aber in einer Mitverantwortung. Sie sagt nämlich vom Dienstboten, er habe „auch" eine Schuld, was weder die zum Verleugnen angestiftete Person, den Dienstboten, noch dessen Anstifter, den Hausherrn, von Schuld freispricht.

Wie weit es sich bei der Mitschuld um eine rechtliche Mitschuld handelt, wird nicht klar. Im Fall einer rechtlichen Schuld müßte der Dienstbote etwaige Rechtsfolgen mittragen. Wegen der „ethischen" Grundsätze, dem Bezug aufs eigene Gewissen und Kants vorangehenden Erläuterungen zur Lüge, schlage ich vor, die Folgen – nur – als Gewissensbisse zu verstehen: Wer lügt, selbst wenn es im Auftrag eines Vorgesetzten geschieht, darf sich nicht ein reines Gewissen einbilden.

2 Geiz

Der zuständige Text beginnt mit einer gedrängten Differentialanalyse von drei Arten und schiebt zwei von ihnen als Verletzung von Pflichten gegen andere beiseite: den habsüchtigen Geiz, weil er der Wohltätigkeit zuwiderhandelt, und den kargen Geiz oder die Knickerei und Knauserei, weil sie die Liebespflichten vernachlässigen. Als allein einschlägig bleibt der Geiz übrig, der die zur Verfügung stehenden „Mittel zum Wohlleben unter das Maß des wahren eigenen Bedürfnisses" verengt (TL 6:432.11 – 12). Dieses Laster, sich jedem Genuß zu versagen, besteht in einer Art von negativer Maßlosigkeit oder Unmäßigkeit: „Man gönnt sich überhaupt nichts".

Die „Kasuistischen Fragen" zum Geiz behandeln ein von den kasuistischen Fragen zur Lüge verschiedenes Thema, nämlich kein Anwendungs-, sondern ein Relevanzproblem. Mitlaufend erfahren Laster und Tugend eine nähere Begriffsbestimmung. Erneut behandelt Kant die beiden Arten von Geiz, die Habsucht und die Knauserei (einzige Zeilen später: Kargheit), und er tut dies ausdrücklich unter dem Titel „Pflichten gegen sich selbst", obwohl sie doch den Pflichten gegen andere zugeordnet waren. Kant sieht eine Gemeinsamkeit beider Laster, den Bezug auf Armut, was ihn zur Frage führt, ob überhaupt Pflichten verletzt werden, mithin Laster vorliegen, oder nicht „bloße Unklugheit", also ein Verstoß gegen

den pragmatischen Imperativ des eigenen Wohlergehens. Kant antwortet mit: Nein, denn die Kargheit ist „nicht bloß mißverstandene“, folglich unkluge „Sparsamkeit“, die ihrerseits wohl keine Tugend ist. Als „sklavische [!] Unterwerfung seiner selbst unter die Glücksgüter“, beläuft sie sich vielmehr auf eine „Verletzung der Pflicht gegen sich selbst“ (TL 6:434.9–10).

Ähnlich, nämlich „sklavenartig“ hatte schon Aristoteles das Genußleben qualifiziert (*bios apolaustikos: Nikomachische Ethik* I 3, 1095b17 ff.), das sich der jeweiligen Lust unterwirft, also Kants Begriff des pflichtwidrigen, weil den Neigungen folgenden Handelns nahekommt. Obwohl Kant Aristoteles, seine Mesoteslehre, scharf kritisiert, stimmt er hier, aber ohne es zu erwähnen, mit Aristoteles überein.

Für den Selbstpflichtcharakter des Verbots von Geiz spricht Kants folgende Bemerkung: Das Gegenteil des Lasters bestimmt Kant gewissermaßen als eine in moralischer Hinsicht personale Souveränität, nämlich als „Unabhängigkeit von allem anderen außer von dem [moralischen] Gesetz“ (TL 6:434.13). Das Gegenteil nennt Kant Defraudation: Betrug an sich selbst.

3 Kriecherei

Bei diesem dritten Laster steht für den Menschen das „Bewußtsein seiner Würde als *Vernunftmensch*“ auf dem Spiel, was zum „Bewußtsein der Erhabenheit seiner moralischen Anlage“ gehört. Wer dagegen verstößt, entsagt seinem Anspruch auf moralischen Wert und verhält sich – erst jetzt kommt der Titelbegriff der Kriecherei ins Spiel – „kriechend“ und „knechtisch“ (TL 6:435.17–18). Zur näheren Profilierung führt Kant weitere Begriffe ein: Der Tugendstolz, als Fremdwort „moralische Arroganz“, überschätzt den eigenen moralischen Wert, weil er sich nicht mit dem moralischen Gesetz, zu ergänzen: dessen höheren Ansprüchen, vergleicht. Wer hingegen dies unternimmt, wird sich seines geringen moralischen Werts bewußt, findet daher zu wahren, „moralischen Demut“. Nach der *Kritik der Urteilskraft* ist die Demut die „unnachsichtliche Beurteilung seiner Mängel“ (KU 5:264.1–2), und nach der Pädagogikvorlesung ist sie „eigentlich nichts anderes, als eine Vergleichung seines Wertes mit der moralischen Vollkommenheit“ (Päd 9:491.11–12).

Die zuständigen „Kasuistischen Fragen“ beginnen mit einer indirekten Begriffsklärung: Kant überlegt, ob die moralische Selbstschätzung nicht mit dem der wahren Demut entgegengesetzten Eigendünkel zu nahe verwandt ist oder ob sie im Gegenteil der Geringschätzung der eigenen Person Vorschub leistet. Sich vor einem Menschen zu bücken, hält er jedenfalls für unwürdig. Sodann verwirft er die vielen verbalen und anderen „Achtungsbezeugung[en]“ und erklärt, damit die

Selbstverantwortung betonend, gegen den Hang zur Kriecherei abschließend: „Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird.“ (TL 437.24 – 26)

Ich ziehe zu diesem ersten Argumentationsschritt eine Zwischenbilanz: Kants Diskussion dreier Laster und die sich jeweils anschließenden Kasuistischen Fragen bestätigen zwei der einleitend genannten Dinge. Erstens greift Kant weder bei der Lüge noch bei Geiz und Kriecherei auf die Testfunktion des Kategorischen Imperativs zurück; er verzichtet darauf, die Nichtverallgemeinerbarkeit von Lüge, Geiz und Kriecherei auszuweisen. Vielleicht erschien ihm diese Aufgabe als zu trivial, das Ergebnis als zu offensichtlich. Statt dessen erhalten alle drei Laster ein begrifflich prägnantes Profil. Darin könnte man eine sachhaltig reiche Moral-Phänomenologie dieser Laster sehen.

Zweitens wirft er bei den kasuistischen Fragen in methodisch-systematischer Hinsicht unterschiedliche Probleme auf; für einige von ihnen bietet er eine Lösung an, bei anderen läßt er die Lösung offen. Keineswegs spielt, wie mancherorts behauptet, stets die Urteilskraft eine Rolle. Hingegen findet sich als eine formale Gemeinsamkeit, daß Kant hier praktiziert, was ihm nach voreiligen Kritikern angeblich fehle, einen *esprit de finesse*.

Ein Drittes halte ich für ebenso wichtig: Daß Kant vielfach die Lösung offen läßt, könnte man als Unentschiedenheit verstehen; Kant wisse nicht, wie man das Problem zu lösen habe. Für überzeugender halte ich jedoch eine andere Interpretation: Kant fordert den Leser auf, sich selber die Lösungen zu überlegen, also nachzudenken, wobei es weniger auf Verstand als auf Urteilskraft ankommt. Die kasuistischen Fragen sind nicht die kleine Schwester der Kasuistik, sondern reichen in die Theorie des Gewissens, obwohl zwischen Kasuistik und Gewissenstheorie Zusammenhänge bestehen. Auch wenn es Überschneidungen geben mag, sind sie aber etwas anderes. Beim Gewissen ist entscheidend, daß man hinsichtlich der reinen, praktischen, also moralischen Vernunft sich nicht notwendig objektiv richtig verhält, wohl aber sich subjektiv sicher ist, daß man unter Beiseitesetzen des Selbstinteresses sich den Anforderungen der Moral unterwirft. Wegen dieser Interpretation empfiehlt sich ein Blick auf die Debatte um den:

II Probabilismus

Hier ergeben sich Überschneidungen mit den Ausführungen von Rudolf Schüßler; in drei Dingen unterscheiden wir uns jedoch. Erstens sind meine Überlegungen weniger gelehrt; zweitens konzentrieren sie sich auf Kants veröffentlichte Schriften, drittens halte ich es für vertretbar, einen strengeren von einem laxeren Probabilismus zu unterscheiden.

1 Zum Begriff des Probabilismus

Der Probabilismus ist eine vornehmlich der Beichtpraxis dienende moraltheologische Position. Ihr zufolge muß man sich bei der Frage, was moralisch richtig bzw. nicht sündhaft sei, gelegentlich mit probablen Ansichten zufrieden geben. Dabei verlangt die strenge Variante, daß man sich für die in höherem Maß probable Ansicht entscheide. Die schwächere, laxere Variante erlaubt, irgendeiner probablen, nicht notwendig der probableren Ansicht zu folgen.

2 Zum Hintergrund: Aristoteles und Thomas von Aquin

Der Urheber der skizzierten Position, der spanische Dominikaner Bartholomé de Medina – ihm folgen Jesuiten wie J. Azor und F. Suárez – formuliert die Position in seinem Thomas-Kommentar und vertritt dabei die laxere Variante: In Fällen mangelnder moralischer Gewißheit darf man einer wahrscheinlichen Ansicht folgen, selbst wenn eine entgegengesetzte Ansicht wahrscheinlicher ist: „Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit“ (*Expositio in Summa Theologiae*, 2. Bd., Venedig 1580, 178 f., qu. 19 art. 6)[2].

„Probabilis“ hat hier nichts mit der mathematischen Wahrscheinlichkeit zu tun. Vielmehr dürfte Aristoteles‘ Lehre der *endoxa* im Hintergrund stehen, worunter das Einleitungskapitel der *Topik* generell anerkannte bzw. von Fachleuten vertretene Meinungen versteht. In drei Hinsichten weicht jedoch de Medina von Aristoteles ab: Erstens geht es Aristoteles dort um theoretische und nicht wie Medina um praktische Wahrheit. Zweitens gelten die anerkannten Ansichten nicht als Kriterium für Wahrheit, sondern als eine – ziemlich unstrittige – Voraussetzung, unter der man die Wahrheit prüft. Drittens widerspricht Aristoteles de Medinas laxem Probabilismus. Denn bei unterschiedlichen Ansichten darf man nicht der weniger anerkannten folgen, hat vielmehr jene zu nehmen, die „von allen, den meisten oder den Fachleuten (*sophoi*)“ vertreten wird (*Topik* I 1, 100b21 f.).

Weil de Medinas Probabilismus in einem Thomas-Kommentar erscheint, gelten der Aquinat und über ihn Aristoteles als Vorläufer. An der von de Medina kommentierten Stelle fragt Thomas, ob ein Wille, der mit einer irrenden *ratio* übereinstimmt, gut sein kann. Ich lasse den Ausdruck der *ratio* hier deshalb unübersetzt, um zu Kant überzugehen, denn in der *Tugendlehre* hat „ratio“ eine Doppelbedeutung. Mit deren Hilfe weist Kant der Sache nach den Probabilismus

2 Hier nach Wils 2006, S. 306.

zurück, ohne den Ausdruck verwenden zu müssen. Schon die Einleitung zur *Tugendlehre*, der Abschnitt XII.b „Vom Gewissen", erklärt ein irrendes Gewissen zu einem Unding (TL 6:401.5). Kant bestreitet nicht, worauf es dem Probabilismus ankommt: „in dem objektiven Urteile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren". Diese Irrtumsmöglichkeit bestehe allerdings nicht bei dem subjektiven Urteil des Handelnden, ob er persönlich von der Pflichtgemäßheit überzeugt ist.

Ein Probabilismus-Anhänger könnte Kant vorwerfen, er verschiebe das Thema vom probabilistischen Interesse an der Objektivität des Urteils zur subjektiven Gewißheit. Gegen diesen denkbaren Vorwurf bringt nun Kant, freilich ohne den Ausdruck der *ratio* zu verwenden, dessen Doppelbedeutung ins Spiel. Er spricht nämlich einerseits von praktischer Vernunft (TL 6:401.7), andererseits von Verstand (401.14). Zweitens erklärt er stillschweigend die Themenverschiebung für moralphilosophisch entscheidend. Denn der Gefahr, bei der Frage nach dem, was Pflicht ist, zu irren, kann sich niemand entziehen. Um die Gefahr zu verringern, hat man „seinen Verstand über das, was Pflicht ist oder nicht, aufzuklären" (401.14 – 15). Nun könnte der Probabilismus sagen, wer diese Aufgabe ernst nähme, müsse auf anerkannte Ansichten, dann allerdings nicht auf irgendwelche, sondern auf die im höchsten Maße anerkannten Ansichten eingehen. Dem könnte Kant nur mit dem Vorbehalt zustimmen, daß das Anerkanntsein keine letzte Autorität ist. Denn andernfalls ließe man es gemäß der Aufklärungsschrift am „Sapere aude!", am Mut, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, fehlen (WA 8:35.6 – 7).

Die Irrtumsmöglichkeit liegt jedenfalls bei den für eine objektive Wahrheit oder Richtigkeit zuständigen Bedeutung von *ratio* als Verstand. Für das Gutsein, die *bonitas*, des Willens hingegen ist die *ratio* qua praktischer Vernunft zuständig, die wiederum hinsichtlich ihrer Aufgabe, der subjektiven Überzeugung, kein Unrecht zu beabsichtigen, sich laut Kant nicht irren kann.

In seinem Lexikon-Artikel zum Probabilismus (Wils 2006, S. 305) beruft sich Jean-Pierre Wils auf eine andere Stelle von Thomas' *Summa theologiae:* IIa IIae qu. 47, art. 9. Hier behauptet Thomas für die Klugheit (*prudentia*) eine *sollicitudo*, ein Bekümmertsein, was meines Erachtens dem Probabilismus-Problem näher kommt: Der moralischen Urteilskraft ist in manchen Fällen die moralische Gewißheit unerreichbar.

Thomas beruft sich dabei unter anderem auf Buch I von Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* und meint vermutlich die Passage 1094b11 ff. Ihr zufolge richtet sich die Art der Genauigkeit (*akribes* bzw. *akribeia*) nach der Art des Gegenstandes. Aristoteles erörtert aber dort nicht die Gewißheit von Klugheitsaussagen selbst, sondern die einer Theorie dieser und anderer Aussagen und erklärt, eine philosophische Ethik kann sich nicht am Wissenschaftsideal der Mathematik

orientieren, muß sich vielmehr mit Typos-, Grundriß- oder Umrißaussagen zufriedengeben. Der Grund liegt nicht in einem Mangel an argumentativer Gewißheit. Vielmehr läßt sich das sittliche Handeln durchaus allgemein verbindlich, insofern wissenschaftlich bestimmen. Beispielsweise ist die *eudaimonia* eine *telos teleiotaton:* ein nicht mehr steigerbares Ziel, insofern ein absolut dominantes, überdies ein allinklusives Ziel, dem man nichts mehr zuaddieren kann. Ebenso sind die Tugenden ihrem Wesen nach Haltungen (*hexeis*) und, von der Gerechtigkeit abgesehen, eine Mitte für uns (*meson pros hemas*). Die Art der Gegenstände ist damit klar und deutlich bestimmt, nicht aber das, was die Person in einer konkreten Situation zu tun hat. Das bleibt nicht etwa kontigenter-, sondern notwendigerweise offen. Erneut wird das Probabilismus-Thema – „ kann sich der Handelnde der Richtigkeit einer beabsichtigten Handlung gewiß sein" – gar nicht erörtert.[3]

3 Ein Blick auf Kants *Religionsschrift*

Werfen wir einen Blick auf die *Religionsschrift*, in der Kant den Probabilismus ausdrücklich thematisiert und scharf ablehnt (vgl. RGV 6:186.4–9). Schon der Kontext ist bezeichnend. Der einschlägige Teil trägt die Überschrift „Vom Afterdienst in einer statutarischen Religion." (RGV 6:167.31) Im Gegensatz zur wahren, moralischen Religion bindet sich die statutarische an „für göttlich gehaltene Verordnungen" (168:2–3), was sich auf eine schlechte und falsche, nämlich bloß „vermeintliche Verehrung Gottes", eben auf einen Afterdienst beläuft (168.9).

In diesem Zusammenhang lehnt Kant den probabilistischen Grundsatz ab, „daß die bloße Meinung, eine Handlung könne wohl recht sein, schon hinreichend sei, sie zu unternehmen" (RGV 6.186.7–9). Gemäß der Differenz von objektiv und subjektiv begründet Kant seine Ablehnung nicht mit dem Argument, über das rechte Handeln könne man nach gründlicher Überlegung zu einer objektiven und vor allem positiven Gewißheit gelangen. Er erklärt lediglich, man müsse eine negative Gewißheit suchen, daß nämlich die in Aussicht genommene Handlung, „nicht unrecht" sei (186.4–6). Selbst diese bescheidene Gewißheit ist aber nicht in dem Sinn als objektiv zu verstehen, daß jedermann dazu gelange. Vielmehr genügt die subjektive Gewißheit, daß ich persönlich davon überzeugt bin. Selbst diese Überzeugung darf nicht leichtfertig beansprucht werden, denn Kant fordert in der *Religionsschrift* „mit aller Behutsamkeit" (186.17), also mit großer Vorsicht und Sorgfalt, zu Werke zu gehen.

---

3 Zur Aristoteles-Interpretation vgl. Höffe ^{3}2008, Teil II.

Die hier angesprochene Behutsamkeit hat allerdings nicht den Rang eines Kantischen Terminus. Zu Recht fehlt sie im dreibändigen Kant-Lexikon. Ebensowenig verzeichnet das *Historische Wörterbuch der Philosophie* den Ausdruck. Das Deutsche Wörterbuch, der Grimm, verweist in dem wenige Zeilen umfassenden Artikel „behutsam" auf die zitierte Stelle der *Religionsschrift*.

An der für Kants ausdrückliche Probabilismus-Debatte zweiten Stelle, in der „Schlußanmerkung" der *Theodizee*-Schrift, ist erneut von Behutsamkeit und einer lediglich negativen Gewißheit die Rede. Danach gehört zur „materialen" Gewissenshaftigkeit die „Behutsamkeit, nichts auf die Gefahr, daß es unrecht sei, zu wagen" (MpVT 8:268.6 – 8).

III Zur Gewissenstheorie

Der Grundbegriff von Kants Gewissenstheorie besteht im Gericht. Schon im ersten Hauptstück von Kants *Kritik der reinen Vernunft* spielt die Gerichtsmetapher, angefangen mit dem Titelbegriff „Kritik" der Schrift, eine zentrale Rolle. Denn Kant nimmt sich dort nichts weniger vor, als die „endlosen Streitigkeiten" der Fundamentalphilosophie, der Metaphysik (KrV AVIII), mit Hilfe eines veritablen Gerichtsprozesses zu schlichten. Bei diesem Prozeß, der die Ansprüche der reinen spekulativen bzw. theoretischen Vernunft auf ihre Berechtigung hin überprüft, handelt es sich jedoch um einen zivil-, auch um einen verwaltungsrechtlichen Prozeß. Im (richtenden) Gewissen hingegen findet ein Strafprozeß statt, der eine in Gedanken beschlossene Tat auf seine moralische Zulässigkeit hin beurteilt, den entsprechenden Menschen freispricht oder verdammt und auf diese Weise „über Glückseligkeit oder Elend", selbstverständlich im moralischen Sinn, entscheidet (TL 6:439.36 – 37). Wie bei einem Strafprozeß üblich, gibt es im ersten Fall nicht positiv keine Belohnung, nicht einmal eine „Freude", sondern lediglich negativ die Entspannung, „ein Frohsein", verbunden mit der „Beruhigung, nach vorhergegangener Bangigkeit" (TL 6:440.31– 32).

Zuvor betont Kant, daß das Gewissen wie jedes Gericht zwei Personen brauche. Auf der einen Seite steht der Angeklagte, auf der Gegenseite der Ankläger oder aber der Richter. Nun kommt auf der Gegenseite auf diese zwei Rollen, Ankläger und Richter, an es, so dass man nicht an zwei, sondern insgesamt an drei Personen zu denken hat. Obwohl es also für den Prozeß auf der Gegenseite beide Rollen, den Ankläger und den Richter, braucht, in Kants Erläuterungen des Gewissens auch beide Rollen auftauchen, werden sie aber nicht als eine gegenüber dem Angeklagten in sich differenzierte Aufgabe, eben als Doppelrolle, behandelt.

Darin könnte man eine Grenze der Gerichtsmetapher sehen: Während in einem Strafprozeß drei Personen agieren, (1) ein Angeklagter, eventuell zusammen

mit seinem Anwalt, dem Verteidiger, (2) ein Ankläger, der Staatsanwalt, und (3) der das schließliche Urteil fällende Richter, tritt gemäß Kant im Fall des Gewissens ein und „derselbe Mensch“ als – nur – „zwiefache Persönlichkeit“, als das „doppelte Selbst“, auf (TL 6:439.22 – 23 u. 27 – 28). Der Mensch als intelligibles Wesen, als autonomes Moralwesen, beurteilt, klagt an und richtet zugleich das angeklagte sinnliche Vernunftwesen. Dieser Beurteilungsprozeß macht das moralische Selbstbewusstsein, eben das Gewissen, aus.

Im Rahmen seiner Gewissenserörterung widmet Kant dem Gedanken einen breiten Raum, das Gewissen sei eine von der Vernunft geschaffene „idealische Person“ (TL 6:439.3). Er erläutert diese als „Gewissensrichter“ (439.3), womit denn doch die dritte Rolle, das Richteramt, auftaucht. Diese zeichnet sich durch drei Eigenschaften aus. Als erstes kennt sie die letzten inneren Antriebskräfte: Weil sie „das Innerste der Gesinnung eines jeden“ durchschaut und weil Kant mit „Herz“ den subjektiven Grund der Wahl moralischer oder unmoralischer Maximen bezeichnet, heißt sie in dem Sinn „Herzenskundiger“ bzw., so die Akademieausgabe, „Herzenskündiger“ (439.4). Sie ist nämlich hinsichtlich der letzten Antriebskräfte des Menschen, seiner basalen Einstellung, kundig, sogar allwissend.

Zum zweiten gehen von der idealischen Person alle moralischen Pflichten aus, sie ist „allverpflichtend“ (TL 6:439.5). Nicht zuletzt besitzt sie „zugleich alle Gewalt (im Himmel und auf Erden)“ (439.9 – 10), was sie allmächtig macht, womit das Gewissen sich durch drei Superlative, durch Allwissenheit, Allverpflichtung und Allmacht auszeichnet. Nun heißt, fährt Kant fort, „ein solches über alles machthabende Wesen aber *Gott*“ (439.12 – 13). Infolgedessen wird das Gewissen in einer Weise gedacht, die die Autonomie der Moral zu gefährden, nämlich zugunsten einer Theonomie, einer von Gott stammenden Gesetzgebung, aufzuheben scheint.

Kant entgeht dieser für seine Moralphilosophie „tödlichen“ Folge durch eine aus der Postulatenlehre der zweiten *Kritik* bekannte, hier aber nicht als solche erinnerte Unterscheidung: Die Annahme des im genannten Sinn höchsten Wesens ist „nicht *objektiv*“, durch theoretische Vernunft, sondern „bloß *subjektiv*, durch praktische sich selbst verpflichtende Vernunft“ berechtigt (TL 6:439.20 – 440.1). Infolgedessen ist die Religion bzw. Religionspflicht hier für den Menschen lediglich „ein Prinzip der Beurteilung aller seiner Pflichten als göttlicher Gebote“ (440.8 – 9).

In Kants so weit skizzierter Gewissenstheorie fällt ein erhebliches Defizit auf: In der *Tugendlehre,* sowohl in der einleitenden Erörterung als auch hier, im Paragraphen 13, fehlt der Begriff der Reue. In der *Kritik der praktischen Vernunft* spielt er jedoch an der oben erwähnten Stelle (*KpV*, V 98) eine Rolle.

Dem nächsten Abschnitt der *Tugendlehre*, den Paragraphen 14 – 15, liegt eine aus dem Ersten Stück der *Religionsschrift* bekannte Unterscheidung zugrunde. Sie

setzt einen natürlichen Hang zum Bösen, die Ursünde, die sich der Mensch selbst zugezogen hat, gegen die ursprüngliche angeborene Anlage zum Guten ab.

Im Paragraphen 14 führt Kant eine neue Selbstpflicht ein, eine Art große Schwester des Gewissens, die moralische Selbsterkenntnis. Während das Gewissen sich jeweils auf „die Quelle" im Sinne der Antriebskraft oder entscheidenden Maxime eines konkreten Tun oder Lassen richtet und über die Lauterkeit oder aber Unlauterkeit urteilt, soll die Selbsterkenntnis in die „Tiefen (Abgrund) des Herzens" (TL 6:440.13) vorzudringen suchen. Sie soll also in der basalen Grundeinstellung (Disposition) der handelnden Person die gemeinsame Wurzel des Versuchtseins zu unmoralischem Handeln erforschen, um den dort nistenden bösen Willen als inneres Hindernis moralischen Handelns einzusehen und wegzuräumen. Dadurch werde die ursprüngliche Anlage eines guten Willens freigelegt, zugleich werden zwei konträre Fehlhaltungen verhindert: die „schwärmerische Verachtung seiner selbst" (440.21 – 22) und die egoistische („eigenliebige") Selbstschätzung (440.27 – 28).

Im letzten Paragraphen zu den Selbstpflichten, im Paragraphen 22, erklärt Kant wie auch an den anderen Stellen seiner moralphilosophischen Werke die „Tiefen des menschlichen Herzens" für „unergründlich" (TL 6:447.1). Zu überlegen ist, ob er damit als unmöglich behauptet, was er zuvor, bei der moralischen Selbsterkenntnis, für geboten, mithin für möglich behauptet. Wenn man diesen Widerspruch ausräumen will, müsste man zwei Arten von Tiefenforschung unterscheiden: eine unergründliche, die die Lauterkeit einer gewissen Handlung für unentscheidbar hält, und eine ergründbare, die die prinzipielle Gefährdung des Menschen durch seinen natürlichen Hang zum Bösen erkennt und anerkennt.

In der Tat erscheint die erstgenannte, konkrete Tiefenbohrung als nie eindeutig erfolgreich, denn jeder anscheinend aus Pflicht erfolgenden Handlung kann ein sowohl dem Beobachter als auch dem Handelnden verborgener eigensüchtiger Antrieb zugrundeliegen. Er besteht im natürlichen Hang zum Bösen. Auf der nicht mehr konkreten, sondern prinzipiellen Ebene hingegen ist die Erkenntnis dieses Hangs zum Bösen möglich. Sie ist sogar eine Voraussetzung der These der Unergründlichkeit jeder konkreten Tiefenbohrung: Seiner unaufgebbaren Natur nach ein sinnliches Moralwesen kann der Mensch sich seiner lauteren Moralität nie sicher sein. Dieser Nichtsicherheit ist er sich aber sicher.

Im Unterschied zu der bekannten, auf einen Orakelspruch aus Delphi zurückgeführten generellen Aufforderung zur Selbsterkenntnis beschränkt die von Kant thematisierte Selbstbeurteilung sich auf die moralische Seite. Aus ihr, der moralischen Selbstschätzung, sieht Kant zwei Selbstpflichten unmittelbar folgen: eine unparteiliche moralische Selbstbeurteilung und ein aufrichtiges „Selbstgeständnis seines inneren moralischen Werts oder Unwerts" (TL 6:441.32 – 33). Beide Selbstpflichten fügen sich in Kants Probabilismus-Kritik ein, womit ich schließe:

Nicht die objektive Richtigkeit ist moralisch entscheidend, auch wenn sie mittels der Testfunktion des kategorischen Imperativs doch erreichbar sein dürfte, weshalb es zu bedauern ist, daß Kant darauf nicht eingeht. Vielmehr betont er, was er damit als wichtiger erklärt, die subjektive Seite, nämlich die letztlich dem Irrtum enthobene negative moralische Selbsterkenntnis: Man ist sich persönlich sicher, nichts Unrechtes zu tun.

Literatur

Höffe, Otfried, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, 3. Aufl., Berlin 2008.

Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften,* hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften; Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900 ff. (Zitiert: Siglum Bd.-Nr.:Seite[n] Zeile[n]). Die erste *Kritik* wird nach der Originalpaginierung A/B zitiert.)

Wils, Jean-Pierre, Art. „Probabilismus“, in: Jean-Pierre Wils/Christoph Hübenthal (Hg.), *Lexikon der Ethik*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 305–308.

Claudio La Rocca

Gewissen und Urteilskraft in Kants Auffassung der Kasuistik

Abstract: Conscience has been defined in *The Religion within the Boundaries of Mere Reason* as “the moral faculty of judgment, passing judgment upon itself”. In the same context Kant speaks of casuistry, which has a strict relation to the power of judgment, as a “dialectic of the conscience”. This paper aims to clarify which role the power of judgment plays both in the action of conscience and in the process of casuistry. The famous example of the Inquisitor, which immediately follows the definition of conscience in the *Religion*, can be understood as a casuistic question and shows how conscience, as a reflexive, “second order” power of judgment, takes part in the processing and solution of first order application problems.

Wenn wir uns vornehmen, das Verhältnis zwischen Kasuistik und Gewissen bei Kant näher zu untersuchen, so bräuchten wir zunächst ein klares Bild von beiden Elementen, die in dieses Verhältnis involviert sind. Was die Kasuistik angeht, so möchte ich Rudolf Schüsslers Klarstellung zu diesem Begriff voraussetzen. Schüssler zufolge soll der Begriff der Kasuistik nicht mit jeder Erörterung von Fragen der Anwendung von moralischen bzw. juristischen Regeln auf konkrete Fälle identifiziert werden (also mit dem Thema der „kasuistischen Fragen“, die Kant in der *Metaphysik der Sitten* behandelt). Der Kasuistikbegriff der *Tugendlehre* bezeichne vielmehr „ein Unterfangen, bei dem mit Hilfe der Urteilskraft untergeordnete Maximen zu Maximen der Pflicht gewonnen werden“. Mit anderen Worten gehören laut Schüssler zur Kasuistik nur jene Fallbetrachtungen, „die auf eine Ausdifferenzierung von Handlungsregeln abzielen“.[1] Auf einige Konsequenzen, die sich aus diesem Begriff der Kasuistik ergeben, werden wir zurückkommen. Er kann jedenfalls eine ausreichend bestimmte Ausgangsbasis für unsere weiteren Überlegungen bieten. Weniger günstig scheint die Lage bezüglich des Gewissensbegriffs zu sein, welcher nicht nur wesentlich komplizierter (bzw. auf jeden Fall sehr kompliziert), sondern auch schwieriger zu bestimmen ist, denn er erfährt im Laufe der philosophischen Entwicklung Kants mehrere Veränderungen, die es schwierig machen, *einen* Begriff des Gewissens zu fixieren.[2]

1 Schüssler 2012, S. 71.
2 Vgl. Knappik/Mayr 2013.

https://doi.org/10.1515/9783110624618-009

Wenn wir aber den oben erwähnten Begriff der Kasuistik als Ausgangspunkt nehmen, so ist es möglich, diese Schwierigkeit sozusagen einzuklammern, indem wir anders verfahren. Anstelle einer vorangehenden Untersuchung der unterschiedlichen Auffassungen des Gewissens in Kants Philosophie, die erlauben würde, eine Verknüpfung bzw. die beste Verknüpfung mit der Kasuistik zu etablieren, könnte man ein Bindeglied ausfindig machen, das uns dann, sozusagen seiner Spur folgend, zurück auf eine Idee des Gewissens führen könnte, die für einen Vergleich mit der Kasuistik am besten passt. Diese Spur – die eigentlich nicht zu schwer zu entdecken ist – ist ohne Zweifel das Vermögen der Urteilskraft. Denn sowohl im Begriff der Kasuistik – selbst wenn man ihn weiter fasst, als Schüssler tut, und die Kasuistik als bloße moralisch-juristische Fallbetrachtung ansieht – als auch in Kants Theorie des Gewissens ist ein Bezug auf die Urteilskraft enthalten.

Wählen wir diesen Weg, so lauten die Fragen, die wir uns stellen sollten, wie folgt: 1. Inwiefern – in welcher Funktion, in welchen Grenzen – ist die Urteilskraft in die Leistung des Gewissens involviert? 2. Spielt das Gewissen eine Rolle in der Kasuistik, und wenn ja, welche?

In Kants späterer Theorie des Gewissens findet sich eine Definition, in der die Funktion der Urteilskraft in der klarsten Form aufzutauchen scheint, eben als eine Komponente der Definition des Gewissens selbst. In einer Passage aus der Schrift zur *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* wird das Gewissen als „die sich selbst richtende moralische Urteilskraft" (RGV 6:186) definiert. Dadurch wird einerseits unmittelbar klar, dass die Urteilskraft beim Gewissen eine Rolle spielt; genauer gesagt wird das Gewissen hier sogar mit einer besonderen Funktion der Urteilskraft identifiziert. Andererseits bietet diese Definition noch kein einsichtiges Bild und bleibt eher erklärungsbedürftig. Kant selber führt sie etwas zögernd ein, indem er sagt: „man *könnte* das Gewissen auch so definieren" – wobei zwei Punkte anzumerken sind: 1. Der Ausdruck „könnte" scheint nicht bloß rhetorisch gemeint zu sein; 2. Kant sagt „*auch* so definieren", und dies impliziert, dass diese Definition nicht die einzig mögliche ist.[3]

Dass die Formulierung mit „könnte" keine bloße rhetorische Vorsicht ausdrückt, macht Kant selbst sofort klar, indem er gleich nach der Definition hinzufügt: „nur würde diese Definition noch einer vorhergehenden Erklärung der darin enthaltenen Begriffe gar sehr bedürfen" (RGV 6:186). Dadurch zieht Kant – so glaube ich – die Definition eigentlich nicht zurück, wie mancher es auch ver-

3 Andere Definitionen gibt es tatsächlich: vgl. etwa MS 6:438: „Das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen („vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen") ist das Gewissen." Vgl. auch die Reflexion 6815 (HN 19:170), die unten zitiert wird.

standen hat. Strittig ist aber, ob er diese notwendige Erklärung selber liefert – und zwar nicht als „vorhergehende“, sondern als nachfolgende. Es lohnt sich aber bzw. ist eigentlich unumgänglich, in unserem Zusammenhang die darauf folgenden Ausführungen zu betrachten, denn sie bieten nicht nur wichtige Richtigstellungen, sondern lassen gerade das, was uns hier interessiert – nämlich die Kasuistik – ins Spiel kommen. Lesen wir die ganze Passage:

> Man könnte das Gewissen auch so definiren: es ist *die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft*; nur würde diese Definition noch einer vorhergehenden Erklärung der darin enthaltenen Begriffe gar sehr bedürfen. Das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Casus, die unter dem Gesetz stehen; denn das thut die Vernunft, so fern sie subjectiv=praktisch ist (daher die *casus conscientiae* und die Casuistik, als eine Art von Dialektik des Gewissens): sondern hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurtheilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie Recht oder Unrecht sind) übernommen habe, und stellt den Menschen *wider oder für sich selbst* zum Zeugen auf, daß dieses geschehen oder nicht sei. (RGV 6:186)

Handelt es sich bei diesen Worten um die erforderliche „Erklärung der darin enthaltenen Begriffe“? In der Definition des Gewissens als „die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft“ sind eigentlich nicht viele Begriffe enthalten. Es gibt anscheinend bloß zwei oder vielleicht drei: „richten“, „Urteilskraft“, und „moralisch“. Über den ersten und den letzten sagt Kant in diesem Zusammenhang nichts, die Präzisierungen betreffen ausschließlich den Begriff der Urteilskraft. Dennoch scheint die Erklärung nicht unproblematisch zu sein. Einige Aspekte müssen wir gleich hervorheben. Sehen wir uns die Stelle näher an.

In dieser Definition wird das Gewissen offenbar als „Urteilskraft zweiter Stufe“ aufgefasst.[4] In erster Linie interessiert uns aber die negative Charakterisierung, die Kehrseite der Medaille: Das Gewissen leiste nach Kant das nicht, was die Urteilskraft sozusagen in ihrer „Standardfunktion“ als bestimmende Urteilskraft tut, nämlich zu „unterscheiden, ob etwas unter einer gegeben Regel (*casus datae legis*) stehe, oder nicht“ (KrV A132/B171). Diese Funktion wird hier der praktischen Vernunft zugeschrieben[5] und zugleich dem Gewissen abgesprochen. Nicht ganz konsequent mit dieser Ansicht ist dann aber der Umstand, dass in Bezug auf die Problematik der Anwendung dennoch die „casus conscientiae“ erwähnt werden, sowie der Umstand, dass sogar von der Kasuistik als „Dialektik des Gewissens“ die Rede ist.[6] Wenn in der Anwendung der moralischen Regeln die praktische Vernunft und nicht das Gewissen miteinbezogen ist, dann stellt

4 Vgl. etwa Ware 2009, S. 692 f.; Schmidt/Schönecker 2014; Moyar 2008, S. 338.
5 Kant redet hier von „subjektiv-praktischer“ Vernunft, was auch erklärt werden sollte.
6 Diese Passage scheint nicht kohärent mit Schüsslers Definition der Kasuistik zu sein.

sich die Frage, warum dabei überhaupt von *Gewissens*fällen und Dialektik des *Gewissens* die Rede sein soll. Merkwürdig ist aber auch, dass hier offenbar Urteilskraft und Vernunft nicht streng unterschieden und eher miteinander gemischt werden: Es wird gesagt, dass das Gewissen die „sich selbst richtende moralische Urtheilskraft" ist, und gleich anschließend ist von dem Umstand die Rede, dass „hier [...] die Vernunft sich selbst" richtet. Vermutlich wird hier Vernunft etwas weit gefasst als ein innerlich gegliedertes Vermögen, das die Funktion der Urteilskraft mit einschließt. Die Abgrenzung, die Kant hier interessiert, scheint jedenfalls hauptsächlich diejenige zwischen Vernunft (hier als bestimmende Urteilskraft wirkend) einerseits und Gewissen als ganz besonderer Funktion andererseits zu sein.

Ich will die Schwierigkeiten, die in diesem Kontext auftauchen, nicht übertreiben. Dennoch bietet die erwähnte Stelle Material genug, um den Versuch zu rechtfertigen, etwas Klarheit über die Verhältnisse zwischen Gewissen, Urteilskraft und Kasuistik zu schaffen. Sehen wir uns die Punkte einzeln an, damit dann ein Gesamtbild rekonstruiert werden kann.

1 Urteilskraft

Die Abkoppelung der Rolle des Gewissens von der Aufgabe der Anwendung der Regel auf konkrete Fälle geschieht in dem Moment, als Kant sich von seiner früheren Auffassung des Gewissens als eines „Instinkts" distanziert, der eben Handlungen beurteilt.[7] In dieser früheren Phase ist das Gewissen „kein freies Vermögen", denn es soll „ein wahrer Richter" sein und also „wider unsre Willkühr" richten; es ist dennoch, was seinen Gegenstand angeht, ein „unwillkührliche[r] und unwiderstehliche[r] Trieb in unsrer Natur, welcher uns zwingt, über *unsre Handlungen* rechtskräftig zu urtheilen".[8] Noch in der Reflexion 6303, welche aus der Phase ψ2 (etwa 1783–84) stammt, ist das Gewissen „das Vermögen, sich der Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit *seiner eigenen Handlungen* bewust zu werden."[9] Erst in den späteren Vorlesungen *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, welche in die Jahre 1793–94 gehören, gibt Kant die Idee auf, dass das Gewissen die Handlungen im Hinblick auf ihre Angemessenheit mit dem moralischen Gesetz beurteilen soll. Dabei nimmt er ausdrücklich von Baumgarten Abstand: „Baumgarten setzt das Gewissen blos in der subsumtione factorum nostrorum sub

7 V-PP/Powalski 27:162. Vgl. Tomasi 1999; Hoffmann 2002; Knappik/Mayr 2013.
8 V-Mo/Collins 27:296–297; Hervorhebung C.L.R.
9 HN 18:579; Hervorhebung C.L.R.

lege. Dies heißt als das Gewissen der Urtheilskraft der Seele gleich achten, als welche die facta judicantis [wohl: judicandis] den Regeln des Verstandes unterwerfen würde" (V-MS/Vigil 27:615–16). Dieser Auffassung des Gewissens als „potestas judicaria" (27:616) wird die Ansicht entgegengesetzt, nach der das Gewissen eigentlich die Frage stellt, „ob der Handelnde mit Gewissenhaftigkeit verfahren" (27:616) hat. Auf den zentralen Begriff der Gewissenhaftigkeit werden wir zurückkommen müssen. Hier können wir anmerken, dass Kant zur potestas judicaria sagt: „dies alles gehört zur praktischen Vernunft" (27:616); in diesem Zusammenhang werden, wie wir gesehen haben, Urteilskraft und Verstand als die hier wirkenden Vermögen angesehen.

Mit diesem Bild scheint gewissermaßen die Auffassung der *Metaphysik der Sitten* in Übereinstimmung zu stehen, nach der die Beziehung des Gewissens „nicht die auf ein Object, sondern blos aufs Subject" ist (MS 6:400). Dennoch enthält dieses Werk, das die spätere Quelle zur Theorie des Gewissens aus Kants publizierten Werken darstellt, auch Ausführungen, welche die Anwendung der Regel auf den Fall als einen Teil der Leistung des Gewissens darstellen. So wird im § 13 der *Tugendlehre* das Verfahren des Gewissens als eines „inneren Gerichtshofes" als ein Prozess beschrieben, welcher aus zwei Schritten zusammengesetzt ist: 1. „die innere Zurechnung [...] einer That, als eines unter dem Gesetz stehenden Falles", welche der Urteilskraft zugeschrieben wird (6:438); 2. „der Schluß der *Vernunft* [...], d.i. die Verknüpfung der rechtlichen Wirkung mit der Handlung" (6:438), nämlich die Verurteilung oder Lossprechung. So gefasst, basiert die Leistung des Gewissens wesentlich auf der Operation der Anwendung von Seiten der Urteilskraft, was mit der Ansicht der *Religionsschrift* in Widerspruch zu stehen scheint. Das Gewissen ist hier nicht der Urteilskraft und der Vernunft entgegengesetzt, sondern als aus beiden Vermögen zusammengesetzt konzipiert.

Es ist möglich, dass im Text der *Metaphysik der Sitten* Motive vorhanden sind, die aus verschiedenen Momenten von Kants Gedankenentwicklung stammen und nicht einfach miteinander in Übereinstimmung zu bringen sind. Es ist wie angedeutet schwierig, eine einheitliche Auffassung des Gewissens bei Kant zu rekonstruieren. Jedenfalls scheint in Kants späterer Auffassung die Ansicht vorherrschend zu sein, nach der die „Standardfunktion" der bestimmenden Urteilskraft – als Urteilskraft „erster Stufe" – bestenfalls *einen Teil* der Gesamtleistung des Gewissens ausmacht, sich allerdings keineswegs darin erschöpft. Auch in einer Reflexion, die Adickes zwischen 1773 und 1778 datiert und eine Notiz zu Baumgartens *Initia philosophiae practicae primae* darstellt, ist eine Beschreibung enthalten, welche mit derjenigen aus der *Metaphysik der Sitten* vergleichbar ist: „Das Gewissen ist also ein Gerichtshof, in dem der Verstand der Gesetzgeber, die Urtheilskraft der Ankläger und Sachwalter, die Vernunft aber der Richter ist" (Refl 6815, HN 19:170). Der Urteilskraft steht also die (Selbst-)Zurechnung der

Handlung zu. Während aber bei Baumgarten dieses das Wesentliche der Aufgabe des Gewissens darstellt, das als „actus, vel facultas, vel habitus facta sibi imputandi“[10] gefasst wird, ist hier die Zurechnung bloß eine Komponente seines Verfahrens. Bemerkenswert ist in dieser Reflexion auch – dies sei jetzt vorläufig nur am Rande betont –, dass eine „zweite Instanz“ evoziert wird, die mit der Aufrichtigkeit in Zusammenhang gebracht wird. Dieser Aspekt soll genauer untersucht werden, denn es gilt nun, die Charakterisierung des Gewissens als einer Urteilskraft „zweiter Stufe“ in Betracht zu ziehen.

2 Urteilskraft „zweiter Stufe“

In Bezug auf die selbstreflexive Leistung des Gewissens, die in der Formulierung der angeführten Stelle aus der Religionsschrift klar hervortritt, sind zwei Fragen zu stellen: 1. Wie ist diese Operation genauer zu verstehen? 2. Welche Nachwirkung hat das Verfahren zweiter Stufe – wenn es überhaupt eine hat – auf die Standardfunktion „erster Stufe“ der Urteilskraft, d. h. in diesem Zusammenhang auf die Subsumierung der Handlung unter das moralische Gesetz? Diese zweite Frage ergibt sich aus der wohl vernünftigen Annahme, dass das Gewissen trotz seiner reflexiven Natur letztendlich nicht indifferent bezüglich des moralischen Werts der Handlungen sein kann. Schon die Formulierung aus der *Religionsschrift,* die wir gerade analysieren, legt das nahe: Die praktische Vernunft/Urteilskraft spielt eine Rolle in Hinblick auf die Frage, „ob sie auch wirklich jene Beurtheilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie Recht oder Unrecht sind) übernommen habe“.[11]

Im Zentrum steht also die „Behutsamkeit“. Die selbstreflexive Leistung scheint in einer Prüfung der Art und Weise zu bestehen, in der sich die moralische Beurteilung erster Stufe vollzogen hat. Einen Hinweis in diese Richtung gibt auch der Text der *Metaphysik der Sitten Vigilantius:* „Es sey Sache des Verstandes, zu prüfen, ob eine Handlung recht oder nicht recht sey; das Gewissen setzt dies voraus, und hat nur die Pflicht auf sich, sich das Bewusstsein zu verschaffen, man habe mit großer Ueberlegung die Prüfung veranstaltet“ (V-MS/Vigil 27:619).

10 *Initia*, § 200, HN 19:89.

11 RGV 6:186. Die Idee, dass das Gewissen letztendlich (auch) Handlungen beurteilt, taucht in vielen Formulierungen Kants auf, wie z. B. in der *Tugendlehre:* „... weil das Gewissen über alle freye Handlungen der innere Richter ist“ (MS 6:439).

Was soll aber eigentlich das Gewissen prüfen? Was sind die „Behutsamkeit“, die „große Überlegung“, oder auch die „Sorgfalt“,[12] welche Gegenstand der Prüfung sein sollen?

In der Rekonstruktion, die man von der Leistung zweiter Stufe des Gewissens geben kann, kommt dem Begriff der Aufrichtigkeit eine zentrale Rolle zu. Wie oben angedeutet, wird dieser Punkt schon in der Reflexion 6815 explizit:

> *Gewissen* ist das Bewustseyn der Pflicht, in der Zurechnung seiner eigenen That aufrichtig zu seyn. *Aufrichtig* ist, der das Bekentnis seines Urtheils jederzeit dem Bewustseyn desselben gemäs fällt. [...] In der zweyten Instanz wird aufrichtigkeit verlangt. (HN 19:170)

Die hier nicht ganz klare Definition der Aufrichtigkeit[13] („Aufrichtig ist, der das Bekentnis seines Urtheils jederzeit dem Bewustseyn desselben gemäs fällt“) kann etwas klarer werden, wenn wir das heranziehen, was Kant im Aufsatz *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* aus dem Jahr 1791 zur Wahrhaftigkeit schreibt: „In der Sorgfalt, sich dieses Glaubens (oder Nichtglaubens) bewusst zu werden, und kein Fürwahrhalten vorzugeben, dessen man sich nicht bewusst ist: besteht nun eben die formale Gewissenhaftigkeit, welche der Grund der Wahrhaftigkeit ist“ (MpVT 8:268). Was Kant meint, lässt sich auch durch das Beispiel des Ketzerrichters besser verstehen, das er unmittelbar nach der erwähnten Passage aus der *Religionsschrift* macht, von der unsere Überlegungen ausgegangen sind. Hier kann dieses Beispiel nicht ausführlich beschrieben und es können auch nicht alle begriffliche Vernetzungen nachgezeichnet werden, die diesen Aspekt der Kantischen Gewissenslehre ausmachen.[14] Ich werde das Wesentliche zusammenfassen.

Die hier gemeinte Aufrichtigkeit besteht darin, wie Kant in einer Reflexion ziemlich scharf formuliert, „nicht mehr Überzeugung zu erkünsteln, als wir deren fähig seyn, damit wir sicher sind, bey diesem Erkentnis nicht unrecht zu thun“ (Refl 6303, ψ2, HN 18:580). Ziel und Ergebnis der Selbstprüfung, welche die eigentliche Aufgabe des Gewissens darstellt, ist eben, dass das Subjekt über den Grad des Fürwahrhaltens, der seiner moralischen Beurteilung bzw. Entscheidung zugrunde lag, Aufschluss erhält. Aufrichtig ist nicht derjenige, der sagt, was er

12 V-MS/Vigil 27:618; MpVT 8:268.

13 Kants Terminologie zum Thema Wahrhaftigkeit ist nicht immer kohärent. Ein Versuch einer Systematisierung ist in der Refl 6309 (1785 – 1788) zu finden: „Die außere Aufrichtigkeit (in äußerungen gegen andere) ist Wahrhaftigkeit, die innere ist Redlichkeit, beyde zusammen, so fern sie geprüft, sicher sind, rechtschaffenheit“; „Das Gegentheil der Aufrichtigkeit ist Unlauterkeit, in hoherem Grade Falschheit, im hochsten Gewissenlosigkeit, welche von der Ruchlosigkeit unterschieden ist.“ (HN 18:603) Vgl. dazu La Rocca 2018.

14 Vgl. La Rocca 2018; La Rocca 2016; La Rocca 2013.

denkt (oder „innerlich“ sich selbst aussagt, was er denkt),[15] sondern derjenige, der sich bewusst wird, welchen Grad die Überzeugung, die er besitzt, hat und haben kann. So schreibt Kant etwa: „Die Menschen lügen auch Überzeugung, die sie wenigstens nicht von der Art, oder in dem Grade haben, als sie vorgeben, selbst in ihrem innern Bekenntnisse“ (MpVT 8:268). Das Bewusstsein über den Grad der Überzeugung hängt auch von dem Bewusstsein über die Art des Fürwahrhaltens ab. Im Fall des Ketzerrichters, der nach Kants Beispiel „einen des Unglaubens verklagten sogenannten Ketzer (sonst guten Bürger)“ (RGV 6:186) zum Tode verurteilt, liegt die „Unwahrhaftigkeit im Glauben“ (6:187) darin, dass er – mit den Worten der Reflexion 6303 – „mehr Überzeugung“ „erkünstelt“ hat, als deren er hätte fähig sein können: Er hat nämlich die bloße subjektive Intensität der Überzeugung mit einem „objektiven“ Grad der Gewissheit verwechselt, der allein eine solche dramatische und folgenschwere Entscheidung hätte rechtfertigen können. Der entscheidende Punkt liegt nach Kant in der sozusagen logisch-epistemischen Qualität der Quelle der Überzeugung. Der Ketzerrichter basiert seine moralische Entscheidung „auf Geschichtsdokumenten“, sagt Kant, nämlich auf der Heiligen Schrift, die Gottes Wille offenbaren sollte: einer Quelle, die aufgrund ihrer Natur nicht mit der apodiktischen Gewissheit des moralischen Gesetztes konkurrieren kann.

So hätte die – hier fehlschlagende oder gar fehlende – Operation des Gewissens nicht so sehr darin bestehen sollen, den Fall als einen unter einer moralischen Regel stehenden zu beurteilen, sondern vielmehr darin, reflexiv zu prüfen, ob die vorliegende Überzeugung prinzipiell im Stande ist, die Last der moralischen Entscheidung zu tragen. Dadurch wird auch der „moralische Grundsatz“ (RGV 6:185) angewandt, der in dem Aufsatz über die Theodizee als „materiale Gewissenhaftigkeit“ (MpVT 8:268) und in der Religionsschrift als „Postulat des Gewissens“ (RGV 6:186) bezeichnet wird: „man soll nichts auf die Gefahr wagen, daß es unrecht sei“ (6:185).[16] Der Erklärung dieses Grundsatzes folgt in der *Religion* die in Frage stehende Definition des Gewissens.

15 Von „inneren Aussagen“ spricht Kant in MpVT 8:270.

16 Vgl. auch Refl 6303, HN 18:579: „Der oberste Grundsatz des Gewissens ist: daß nichts erlaubt sey zu thun, wovon der Handlende nicht ganz gewiß ist, daß es (überhaupt) zu thun erlaubt sey. Wir können nichts auf die Gefahr unrecht zu handeln unterfangen“. Kant verbindet diese Maxime meistens mit der Formulierung Plinius' „quod dubitas, ne feceris!“ (RGV 6:185; V-MS/Vigil 27:615. In der Refl 6309 (HN 18:603) wird sie als Erläuterung der Worte „Integer vitae scelerisqve purus“ aus Horaz' *Carmina* (I, 22) eingeführt. Interessant ist in dieser Reflexion, dass die Maxime eine eindeutig negative Nuance hat: „Dies scheint das leichteste und dasjenige zu seyn, was in jedes Menschen Vermögen ist. Denn es bedeutet nichts anders als: niemals mit Bewustseyn, daß es Unrecht sey, oder mit (g dem Bewustseyn) einer überwindlichen Unwissenheit, ob es recht sey, etwas zu thun“. Nicht die (positive) Gewissheit der moralischen Richtigkeit, sondern *das negative*

3 Kasuistik

Wenn wir nun zur Frage nach der Kasuistik zurückkehren, so ist Folgendes anzumerken: Wenn die Kasuistik bloß als Behandlung kasuistischer Anwendungsfragen verstanden wird,[17] so scheint nach der obigen Erläuterung klar zu sein, dass diese Operation, die eine Urteilskraft erster Stufe betrifft, außerhalb der Sphäre des Gewissens liegt. In der Passage aus der *Religionsschrift*, von der unsere Analyse ausgegangen ist, wird die Kasuistik (in diesem weiteren Sinn) der subjektiv-praktischen Vernunft zugeschrieben und somit ausdrücklich aus dem *eigentlichen* Spielraum des Gewissens ausgeschlossen, auch wenn Kant, wie wir gesehen haben, diesbezüglich – mit einiger Inkonsequenz – von den „casus conscientiae" und von einer „Art von Dialektik des Gewissens" spricht. Die Inkonsequenz lässt sich vielleicht etwas abmildern, wenn wir bedenken, dass die Fallbetrachtung wenn nicht den eigentlichen Kern, so doch eine Komponente der Gesamtleistung des Gewissens ausmacht.

Wie steht es aber mit der Kasuistik im (nach Schlüsslers Definition) engeren Sinn als einem „Unterfangen, bei dem mit Hilfe der Urteilskraft untergeordnete Maximen zu Maximen der Pflicht gewonnen werden"[18]? Lässt sich eine Situation wie diejenige des Ketzerrichters auf einen solchen Rahmen zurückführen?

Ich glaube, man kann dieser Frage eine positive Antwort geben. Sehen wir uns den Fall näher an.

Kant geht von einer moralischen Vorschrift aus, die er für unbezweifelbar hält und die er auch als „eine an sich gewisse Menschenpflicht" (RGV 6:187) definiert: „Daß einem Menschen, seines Religionsglaubens wegen, das Leben zu nehmen unrecht sei, ist gewiß" (RGV 6:186). Keine Begründung wird hier dennoch ausdrücklich erwähnt. Sie kann nicht im unmoralischen Charakter der Todesstrafe als solcher bestehen, denn bekanntlich ist Kant nicht *grundsätzlich* gegen die Todesstrafe, die er allerdings nur für Mörder – aufgrund des „Princips der Gleichheit" bzw. des (staatlichen) „Wiedervergeltungsrechts" (MS 6:332) – für zulässig hält. Der hier implizite Grund der moralischen Untragbarkeit einer Tötung aus Religionsgründen ist vermutlich ein anderer, denn angesichts einer Frage des Gewissens soll die Perspektive eher eine direkt moralische und nicht so

---

Bewusstsein der mangelnden Gewissheit scheint eine Orientierungsfunktion anzunehmen. Bemerkenswert ist, dass der Bezug auf den „Grundsatz des Gewissens" auch in der *Kritik der reinen Vernunft* enthalten ist, und zwar im Zusammenhang mit der Behandlung der Formen des Fürwahrhaltens (KrV A823/B 851). Über diese Formel vgl. Timmermann 2016.

17 Für eine detaillierte und interessante Analyse von Kants „kasuistischen Fragen" vgl. James 1992.

18 Schüssler 2012, S. 71.

sehr eine juridische Begründung voraussetzten. Die Situation ist hier allerdings die eines Konflikts zwischen einer positiven Gesetzgebung und der Moral, denn man kann wohl annehmen, dass sich der „Ketzerrichter" nach Kants Hypothese innerhalb eines positiven juristischen Rahmens bewegt, die ihm die Autorität und die Befugnis verleiht, Strafen zu erteilen. „Nach bloßen Vernunftgesetzen" – so Kant im § 36 der „Ethischen Elementarlehre" der *Metaphysik der Sitten* –, d. h. ohne dass es nach bürgerlichen Gesetzten festgelegt wird, „hat niemand die Befugniß Strafen zu verhängen" (MS 6:460). So ist in Kants Augen das Prinzip, nach dem es unrecht ist, „einem Menschen, seines Religionsglaubens wegen, das Leben zu nehmen", vermutlich als eine Folge aus der Tugendpflicht der Achtung gegen andere Menschen anzusehen, die ihrerseits auf der Würde der Menschheit basiert.[19] Wie dies auch immer sei, ist aus Kants Behandlung des Falles klar, dass dieses Prinzip zumindest eine *mögliche* einschränkende Bedingung zulässt (und somit eine Ausnahme),[20] die folgendermaßen lautet: „wenn nicht etwa (um das Äußerste einzuräumen) ein göttlicher, außerordentlich ihm bekannt gewordener Wille es anders verordnet hat" (RGV 6:186 – 187). Die Annahme ist rein hypothetisch – und eben eine „äußerste" Hypothese in Kants Augen; sie soll dennoch nicht nur die einzig mögliche einschränkende Bedingung der Maxime darstellen, die eine Tötung wegen des Glaubens verbietet, sondern auch die tatsächliche Grundlage der Überzeugung ausmachen, welche die Einstellungen und Handlungen einer Inquisition trägt (in der *Metaphysik der Sitten Vigilantius* bezieht sich Kant ausdrücklich auf die „Römische Kirche" und auf die historische Figur von Torquemada; vgl. V-MS/Vigil 27:615).

So lässt sich das Verfahren einer gewissenhaften Entscheidung im Fall des Ketzerrichters auf folgende Weise rekonstruieren. Eine moralische Maxime bietet eine allgemeine Regel, die – in diesem Fall – eine Handlung verbietet, nämlich die Tötung eines Menschen. Wir wissen schon – nach Kants Auffassung –, dass diese Regel Ausnahmen gestattet, wie in dem Fall, dass jemand einen Mord verübt hat

19 Einen ähnlichen Schluss zieht Barbara Herman (Herman 1989). Herman berücksichtigt aber weder das Beispiel des Ketzerrichters in der *Religionsschrift* noch Kants Behandlung der Todesstrafe in der *Rechtslehre*.

20 Zur umstrittenen Frage der moralischen Ausnahmen vgl. Herman 2013. Kant ist nach Herman „in a deep way, a committed casuist" (S. 245). Sie interpretiert einige kasuistische Fragen so, als würden sie tatsächlich Ausnahmen (oder scheinbare Ausnahmen) zulassen (etwa die Zulässigkeit des Selbstmordes beim „großen Monarch"; vgl. MS 6:423 – 424). Die „Ausnahme" zum Selbstmordverbot ergibt sich aber in ihrer Deutung aus der Spezifizierung des Verbots (also der praktischen Maxime) selbst: „we did not encounter a prohibition on suicide as such, but a prohibition on suicide-for-self-interest" (S. 260). Ich habe den Eindruck, – abgesehen von der Frage, ob diese Interpretation richtig ist –, dass diese Lösung für das Verbot der Tötung anderer Menschen nicht so leicht anzuwenden ist.

(Kant nimmt eigentlich an, dass auch „andere[.] nur mit dem Tod zu tilgende[.] Staatsverbrechen“ geben kann; MS 6:333). Es besteht nämlich die Möglichkeit, dass bei zwei konkurrierenden Maximen eine den Vorrang erhält – nicht also, wie Kant in der *Tugendlehre* schreibt, als „eine Erlaubniß zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur“ als Erlaubnis „der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere“ (MS 6:390).[21] Im Falle der Bestrafung eines Mörders schreibt Kant sogar: „Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ“ (MS 6:331). Ohne diesen Anwendungsfall weiter zu verfolgen, dürfen wir es doch als ausgemacht annehmen, dass in Kants Perspektive das Tötungsverbot durch eine andere Maxime eingeschränkt werden kann, die hier die Todesstrafe empfiehlt oder gar gebietet. In der Situation des Ketzerrichters lässt sich also beim ersten Blick das Verfahren, wodurch er aufgrund einer (zumindest scheinbar) konkurrierenden Pflicht (bzw. einem konkurrierenden „Grund der Verbindlichkeit“) eine Ausnahme zum Tötungsverbot in Betracht zieht und als möglich annimmt, durchaus als eine legitime, vernünftige Prozedur ansehen. Der Punkt, an dem die Gewissenlosigkeit auftaucht bzw. das Gewissen hätte wirken sollen, ist der Moment, in dem ein „bis […] zum Martyrertume“ bereiter Gläubiger – so ist der Inquisitor definiert – die subjektive Intensität der Überzeugung (in Kants Terminologie eher der Überredung)[22] mit der objektiven Stärke einer Argumentation verwechselt. Das Subjekt verzichtet darauf, die epistemische Qualität der konkurrierenden Quellen seiner Überzeugung zu berücksichtigen und ihre jeweiligen Gewichte abzuwägen. In unserem Fall unterlässt der Ketzerrichter es, die grundsätzliche Schwäche eines „Geschichts- und Erscheinungsglauben[s]“ (wie Kant

21 Nach MS 6:224 „ist eine *Collision* von *Pflichten* und Verbindlichkeiten nicht denkbar“, aber „es können […] wohl zwei *Gründe* der Verbindlichkeit (*rationes obligandi*), deren einer aber oder der andere zur Verpflichtung nicht zureichend ist (*rationes obligandi non obligantes*), in einem Subject und der Regel, die es sich vorschreibt, verbunden sein, da dann der eine nicht Pflicht ist“. In der V-Mo/Kaehler(Stark):36, heißt es: „Also meynt man den Wiederstreit der Motiven aber nicht der Pflicht“. Vgl. dazu und allgemein zur Frage nach dem moralischen Konflikt Timmermann 2013.

22 Oder doch der Überzeugung? Trotz der Unhaltbarkeit des Fürwahrhaltens kann man in diesem Fall vielleicht von „Überzeugung“ und nicht von „Überredung“ sprechen, weil letztere nach Kants Unterscheidung (KrV A820/B848) (psychologische) „Ursachen“ und nicht (logisch-epistemische) „Gründe“ hat. Das gilt zumindest, wenn man annimmt, dass die Grundlage der Einstellung und der Entscheidung des Ketzerrichters in dem auf „Geschichtsdokumenten“ gegründeten „statutarischen Glaube“ (ohne Beimischung von anderen Bestimmungsgründen) besteht. Ein solcher Glaube wäre jedenfalls auf „Gründen“ basiert, auch wenn nicht auf der passenden Art von Gründen. Es ist allerdings daran zu erinnern, dass für Kant „Überredung […] von Überzeugung subjektiv nicht unterschieden werden“ kann, „wenn das Subjekt das Fürwahrhalten, bloß als Erscheinung seines Gemüts, vor Augen hat“ (KrV A821/B849). Die Unterscheidung lässt sich eher über den Umweg der Intersubjektivität machen, nämlich durch „den Versuch […], den man mit den Gründen, die für uns gültig sind, an anderer Verstand macht“ (KrV A821/B849).

ihn nennt) zu erkennen, bei dem „die *Möglichkeit* immer übrig bleibt, es sei darin ein Irrtum anzutreffen" (RGV 6:187).[23] Der Stärke einer auf der Vernunft gegründeten moralischen Vorschrift kann ein solcher Glaube nicht standhalten.[24] Was beim Ketzerrichter gefehlt hat, ist die reflexive Selbstprüfung über die Typologie der „Gründe der Verbindlichkeit" (RGV 6:224), die gleichzeitig eine Prüfung der Art und Weise ist, wie sich das Subjekt zu seinem eigenen Fürwahrhalten verhält. Dies erweist sich, wie wir gesehen haben, letztendlich als eine Frage der *Aufrichtigkeit* (die nicht zufällig als „Grundlage des Gewissens" definiert wird) (RGV 6:190). Die Gewissenlosigkeit besteht darin – so die *Metaphysik der Sitten Vigilantius* –, „dass man ohne aufrichtige Prüfung etwas für gewiß angenommen, und wagt, etwas für recht oder unrecht anzunehmen, mit der Gefahr, dass es auch unrecht oder recht, mithin das opositum seyn könne" (V-MS/Vigil 27:615).

Wenn wir den Fall der Todesstrafe für einen Mörder mit dem des Ketzerrichters vergleichen, können wir die entscheidenden Unterschiede besser erkennen. Ob ein Verbrechen mit der Todesstrafe zu vergelten ist, ist eine Frage der Anwendung des allgemeinen Prinzips der Gleichheit bzw. des Wiedervergeltungsrechts. Wenn diese Frage beim Mord – dieses Prinzip vorausgesetzt – leichter zu entscheiden ist, so ist es im Fall der von Kant erwähnten „Staatsverbrechen" vielleicht schwieriger anzuwenden. Ein möglicher Fehler wäre hier jedenfalls kein Mangel des Gewissens, sondern nur eben ein Fehler des Verstandes bzw. der Urteilskraft *erster Stufe* bei der passenden Abmessung der Umstände im Hinblick auf eine Beurteilung der „Gleichheit". Es ist klar, wie es wiederum in der *Metaphysik der Sitten Vigilantius* heißt, „dass das Urtheil allein, welches auf die Prüfung der facti gegründet wird, nicht das Gewissen ausmacht" (V-MS/Vigil 27:615). Ganz anders verhält es sich im Fall des Inquisitors. Hier sind zwei konkurrierende Prinzipien im Spiel, deren Verhältnis und richtige Anordnung durch die Leistung einer Urteilskraft *zweiter Stufe* entschieden werden. Letztere schafft Klarheit, indem sie die Natur des Fürwahrhaltens in reflexiver, selbstbewusster Einstellung erkennt bzw. zu erkennen versucht, damit wir „nicht mehr Überzeugung [...] er-

---

23 Die Gewissheit soll das moralische Gesetz, nicht seine Anwendung betreffen. Vgl. V-PP/Powalski 27:127: „In den moralischen Gesetzen muß Gewißheit herrschen. Eine moralische Regel kann nicht ungewiß seyn, denn so bald sie ungewiß ist kann sie nicht zu den Regeln der Moralitaet dienen. In der Subsumtion kann aber Ungewißheit und Wahrscheinlichkeit herrschen". In diesem Zusammenhang soll die Frage nach der „Irrtumsfreiheit" des Gewissens gesehen werden. Vgl. dazu Sticker 2017; Kazim 2017; La Rocca 2018; Sticker 2020.

24 In der *Logik Blomberg* wird die Todesstrafe ausdrücklich als ein Fall erwähnt, in dem die praktische Gewissheit sogar stärker als die logische sein soll: „Zur practischen Gewisheit gehöret würcklich in vielen Fällen gar wenig Erkenntniß, in vielen Fällen aber wird wiederum zur moralischen oder practischen Gewisheit weit mehr erforderet, als zur Logischen. Z. E. wenn es darauf ankömt, einen zu verdammen, zum Tode zu verurtheilen etc." (V-Lo/Blomerg 24:198)

künsteln, als wir deren fähig“ sind (Refl 6303, HN 18:580). Das Verfahren der Selbstprüfung des Gewissens entscheidet, welche Regel die stärkste ist:[25] Das Tötungsverbot kann nicht durch einen „Geschichts- und Erscheinungsglauben“, der keine rationale Natur besitzt, eingeschränkt werden.

Es handelt sich also um eine Leistung, die wir zur Kasuistik im engeren Sinn rechnen können. Wenn hier nicht regelrecht untergeordnete Maximen zu Maximen der Pflicht gewonnen werden, wird dennoch eine mögliche (für den Ketzerrichter überzeugende) untergeordnete Maxime – diejenige, welche die Tötung eines Ketzers als Ausnahme gegenüber dem Tötungsverbot erlauben würde – abgelehnt. Das negative Ergebnis ändert die Natur des Verfahrens einer Abwägung möglicher Einschränkungen bzw. Präzisierungen der Regel nicht. Wir befinden uns offenbar im Rahmen der Aufgabe der Kasuistik, wie Kant sie auch in den Vorarbeiten zur *Metaphysik der Sitten* beschreibt:

> Da aber ethische Pflichten nicht so wie die des Rechts einer präcisen Bestimmung fähig sondern weite Pflichten sind wo es der Urtheilskraft oft schweer wird zu unterscheiden was in vorkommenden Fällen der Collision der Verbindlichkeitsgründe Pflicht sey so wird die Ethik noch eine Casuistik hinzuthun welche den Verstand in Beurtheilung der Pflichten schärft. (VAMS 23:219)

Die Rolle der Urteilskraft wird beim Einsetzen des Gewissens durch die selbstreflexive Analyse der Gründe ausgeübt.[26] Bemerkenswert ist, dass hier die Anwendung des kategorischen Imperativs kein Bestandteil des Verfahrens des Gewissens ist. Der Imperativ ist in der Legitimierung des Tötungsverbots vorausgesetzt, bildet also bloß einen Hintergrund der Deliberation; er wird aber nicht als „Test“ in die Selbstprüfung involviert.[27]

---

25 Vgl. V-MS/Vigil 27:537: „lex fortior vincit ; / regulae si collidunt, a minori fit exceptio“; 27:538: „...der Grund der einen stärker bindet, als der Grund der andern“.

26 Man kann sich fragen, ob jede Kollision von Verbindlichkeitsgründen durch das Gewissen entschieden wird. Die Lösung von Konflikten realisiert sich über mehrere Wege; Kant hat dafür nur allgemeine Hinweise und letztendlich wird eben die Urteilskraft beansprucht (vgl. Timmermann 2013, S. 52ff.). Das ist der Grund, warum die Kasuistik „weder eine Wissenschaft, noch ein Theil derselben“ ist; „denn das wäre Dogmatik und [die Kasuistik] ist nicht sowohl Lehre, wie etwas gefunden, sondern Übung, wie die Wahrheit soll gesucht werden“ (MS 6:411). Mit Sicherheit kann behauptet werden, dass der Rekurs auf das Gewissen zumindest eines der Mittel darstellt, Kollisionen von Verbindlichkeitsgründen zu entscheiden.

27 Insofern ist korrekt zu sagen, dass die Leistung des Gewissens in der Behandlung kasuistischer Fragen keine „application of the CI test“ erfordert (Patrone 2013, S. 492), denn die Anwendung des Imperativs keine reflexive Operation „zweiter Stufe“ ist. Dies bedeutet allerdings nicht – wie Patrone meint –, dass das Imperativ keine Rolle in der moralischen Deliberation im Allgemeinen spielt. Vgl. dazu La Rocca 2008.

So kann ein möglicher Einwand überwunden werden. Wie wir uns erinnern, gibt es für Kant „nicht eine Erlaubniß zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z. B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe)“ (MS 6:390). Diese ist die Situation, die bei „weiten Pflichten“ vorliegt und den Kontext darstellt, in dem Kant die Kasuistik im spezifischeren Sinn als Aufgabe, bei der „mit Hilfe der Urteilskraft untergeordnete Maximen zu Maximen der Pflicht gewonnen werden“[28], einführt. Man kann einwenden, dass die tiefe und starke Überredung des Inquisitors keine Pflichtmaxime ausmacht; wir sind folglich hier nicht mit einer Situation „der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere“ konfrontiert, sondern mit einem grundsätzlichen Konflikt zwischen (unmoralischer) Neigung (oder auf jeden Fall einer auf nicht eigentlich moralischen Gründen basierten Entscheidung) und moralischer Maxime: ein *casus conscientiae* vielleicht, aber keine Operation der Kasuistik. Dieses Bedenken kann m. E. überwunden werden, wenn wir beachten, dass die Wege der moralischen Deliberation bzw. Beurteilung recht kompliziert sind. In diesem Fall wird ein *scheinbarer* Konflikt zwischen zwei konkurrierenden Prinzipien dadurch aufgelöst – und somit entschieden –, dass gezeigt wird, dass eine der beiden Maxime keinen Anspruch erheben kann, als Pflichtmaxime aufzutreten: Sie kann es nicht, weil sie als aus einem „historischen Glauben“ abgeleitete Maxime auch abgesehen von ihrem Inhalt nicht den Status eines moralischen Prinzips beanspruchen kann. Insofern ist die Situation der möglichen Einschränkung einer Maxime durch eine andere wohl die Ausgangssituation dieses Falles und mit der Idee der Kasuistik verträglich. Vielleicht kann man diesbezüglich auch den Worten Kants einen genaueren Sinn geben, wo er von der Kasuistik als einer „Art Dialektik des Gewissens“ (RGV 6:186) spricht: Analog zur transzendentalen Dialektik wird die Opposition zweier Thesen dadurch aufgehoben, dass man zeigt, dass in der richtigen Perspektive die zwei These keinen wahren Widerspruch darstellen.

Eine analoge Situation kann für den vorliegenden Kontext geltend gemacht werden. In der Schrift *Der Streit der Fakultäten* (1798) nimmt Kant auf die biblische Geschichte von Abraham und seinem Sohn Bezug. Auch dort ist eine scheinbar mächtige Quelle der Überzeugung am Werke, und zwar die Stimme Gottes. Hier bildet die Grundlage der Überzeugung kein auf Dokumenten basierter Geschichtsglauben, sondern die vermeintliche Stimme Gottes, die unmittelbar – ohne Vermittlung der Schrift – wirkt. Kant behandelt diesen Fall – ähnlich wie beim Ketzerrichter – durch Rekurs auf das „Postulat des Gewissens“ (RGV 6:186) bzw. auf die „materiale Gewissenhaftigkeit“ (MpVT 8:268): „Abraham hätte auf

28 Schüssler 2012, S. 71; vgl. MS 6:411.

diese vermeinte göttliche Stimme antworten müssen: ‚Daß ich meinen guten Sohn nicht tödten solle, ist ganz gewiß; daß aber du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiß und kann es auch nicht werden', wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte." (SF 7:63) Auch hier ist nicht der Inhalt der Verpflichtung, sondern der Status der Quelle der befehlenden Stimme das Entscheidende. Abraham hätte auf sein Gewissen hören, d. h. die Prüfung vornehmen sollen, die zu dem Ergebnis geführt hätte, dass eine solche Stimme trotz ihrer scheinbaren (der denkbar größten) Autorität nicht der Grund einer echten Überzeugung hätte sein können. Ich bin nicht gewiss, dass die Stimme Gottes Stimme ist und *kann es auch nicht werden*, weil diese Art von Grund keine Quelle der Gewissheit sein *kann*. Möglich wäre allerdings auf der Grundlage des moralischen Gesetzes – also auf der Höhe dessen, was in einer moralischen Entscheidung auf dem Spiel steht – eine echte, bloß negative Überzeugung: „Daß es aber nicht Gott sein könne, dessen Stimme er zu hören glaubt, davon kann er sich wohl in einigen Fällen überzeugen; denn wenn das was ihm durch sie geboten wird, dem moralischen Gesetz zuwider ist, so mag die Erscheinung ihm noch so majestätisch und die ganze Natur überschreitend dünken: er muß sie doch für Täuschung halten." (7:63)

Wenn diese Rekonstruktion zutreffend ist, haben wir auch eine Antwort auf die Frage, wie die selbstreflexive Leistung des Gewissens auch den Inhalt der moralischen Beurteilung bzw. Entscheidung bestimmen kann. Die Sorgfalt oder Behutsamkeit in der Selbstprüfung kann indirekt – vermittelst des angemessenen Bewusstseins der Natur der konkurrierenden Maximen – den Vorrang der einen oder der anderen und somit den Inhalt der Entscheidung bestimmen: In unserem exemplarischen Fall bedeutet das, das Urteil über Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit der Todesstrafe fällen.

Literatur

Herman, Barbara, „Murder und Mayhem: Violence and Kantian Casuistry", in: *The Monist* 1989, 72: 411–431.

Herman, Barbara, „Making Exceptions", in: Stefano Bacin/Alfredo Ferrarin/Claudio La Rocca/Margit Ruffing (Hgg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin/Boston 2013, Bd. 1: 245–261.

Hoffmann, Thomas S., „Gewissen als praktische Apperzeption. Zur Lehre vom Gewissen in Kants Ethik-Vorlesungen", in: *Kant-Studien* 2002, 93: 424–443.

James, David N., „Twenty Questions: Kant's Applied Ethics", in: *The Southern Journal of Philosophy* 1992, 30: 67–87.

Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften,* hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften; Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; ab Bd. 24

Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900 ff. (Zitiert: Siglum Bd.-Nr.: Seite[n]. Die erste *Kritik* wird nach der Originalpaginierung A/B zitiert.)

Kant, Immanuel, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. von Werner Stark, Berlin/New York 2004. (Zitiert: V-Mo/Kaehler(Stark):Seite[n])

Kazim, Emre, *Kant on Conscience. An Unified Approach to Moral Self-Consciuousness*, Leiden/Boston 2017.

Knappik, Franz/Mayr, Erasmus, „Gewissen und Gewissenhaftigkeit beim späten Kant", in: Stefano Bacin/Alfredo Ferrarin/Claudio La Rocca/Margit Ruffing (Hgg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin/Boston 2013, Bd. 3: 329 – 341.

La Rocca, Claudio, *L'etica verso il mondo. Kant e il problema della deliberazione morale*, in: Luca Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, Bologna 2008, 123 – 143.

La Rocca, Claudio, „Kant on Self-knowledge and Conscience", in: Dieter Hüning/Stefan Klingner/Carsten Olk (Hg.), *Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants anlässlich des 60. Geburtstags von Bernd Dörflinger*, Berlin/Boston 2013, 364 – 385.

La Rocca, Claudio, „Kant and the Problem of Conscience", in: *Contemporary Studies in Kantian Philosophy* 2016, 1: 65 – 79 (https://www.cckp.space/single-post/2016/09/02/Kant-and-the-Problem-of-Conscience).

La Rocca, Claudio, „Selbstbewusstsein und Fürwahrhalten in Kants Theorie des Gewissens", in: Violetta L. Waibel/Margit Ruffing/David Wagner (Hgg.), *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin/Boston 2018, Bd. 1, 441 – 456.

Moyar, Dean, „Unstable Autonomy: Conscience and Judgement in Kant's Moral Philosophy", in: *Journal of Moral Philosophy* 2008, 5: 327 – 360.

Patrone, Tatiana, „Making Sense of Kant's Casuistry", in: Stefano Bacin/Alfredo Ferrarin/Claudio La Rocca/Margit Ruffing (Hgg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin/Boston 2013, Bd. 3: 483 – 494.

Schüssler, Rudolf, „Kant und die Kasuistik: Fragen zur Tugendlehre", in: *Kant-Studien* 2012, 103: 70 – 95.

Schmidt, Elke/Schönecker, Dieter, „Vernunft, Herz und Gewissen. Kants Theorie der Urteilskraft zweiter Stufe als Modell für die Medizinische Ethik", in: Franz-Josef Bormann/Verena Wetzstein (Hgg.), *Gewissen. Dimensionen eines Grundbegriffs medizinischer Ethik*, Berlin/Boston 2014: 229 – 250.

Sticker, Martin, „When the Reflective Watch-Dog Barks: Conscience and Self-Deception in Kant", in: *Journal of Value Inquiry* 2017, 51: 85 – 104.

Sticker, Martin, „Kant und das fehlbare Gewissen", in: Sara Di Giulio/Alberto Frigo (Hgg.), *Kasuistik und Theorie des Gewissens. Von Pascal bis Kant. Akten der Kant-Pascal-Tagung in Tübingen, 12.–14. April 2018*, Berlin/Boston 2020, S. 289 – 310.

Timmermann, Jens, „Kantian Dilemmas? Moral Conflict in Kant's Ethical Theory", in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 2013, 95: 36 – 64.

Timmermann, Jens „*Quod dubitas, ne feceris*. Kant on Using Conscience as a Guide", in: *Studi kantiani* 2016, 29: 163 – 167.

Tomasi, Gabriele, *La voce e lo sguardo. Metafore e funzioni della coscienza nella dottrina kantiana della virtù*, Pisa 1999.

Ware, Owen, „The Duty of Self-Knowledge", in: *Philosophy and Phenomenological Research* 2009, 79/3: 671 – 698.

Rudolf Schüssler
Kant und der Probabilismus

Abstract: Kant condemned the probabilism of Catholic moral theology as a vehicle of self-love and moral self-deception. However, Kant accepted two principles that had become pillars of probabilism in the seventeenth century. The first principle, claiming that in doubt about ownership the position of the possessor of a thing is preferable, had been innovatively applied by theological probabilists to the possession of opinions and beliefs. Kant used the possessor principle for similar purposes. Moreover, Kant endorsed a second principle, according to which uncertainly valid laws cannot obligate, in a radical interpretation that had before been championed by theological probabilists. In radical form, both principles pose serious challenges to any ethics falling short of aprioristic certainty and identification with the moral law through self-legislation. Thus, Kant's ethics (if successful) solves problems that had been unveiled by theological probabilists c. 1650 – 1750. By posing such a challenge, which the idea of autonomy helps to solve, the probabilism of Catholic moral theology belongs to the prehistory of autonomy in the early modern era.

Den Probabilismus der katholischen Moraltheologie lehnt Kant mit heftigen Worten ab. Er sei „ein Mittel, wodurch sich der Mensch betrügt und überredet recht und nach Grundsätzen gehandelt zu haben". Dabei erkünstele sich der Handelnde ein Gesetz, „nach welchem man unter dem Schutz des rechten Gesetzes Böses tun kann."[1] So gesehen ist der moraltheologische Probabilismus (in der Folge kurz ‚Probabilismus' genannt)[2] ein Antipode von Kants Ethik und zugleich eine große Gefahr. Der Probabilismus lässt einen moralischen Irrweg als richtigen Weg erscheinen und verhindert dadurch den Fortschritt zu wahrer Moralität.

Was ist das für eine Lehre, die solches ermöglicht? Der Probabilismus der katholischen Moraltheologie ist eine Doktrin der moralischen Entscheidungsfindung.[3] Er wurzelt in mittelalterlichen Lehren zum Handeln unter moralischer

1 Beide Zitate aus V-Mo/Kaehler(Stark):201.

2 Heute wird unter Probabilismus meist die These verstanden, dass alle unsere Glaubenszustände den Regeln des Wahrscheinlichkeitskalküls gehorchen oder gehorchen sollten (vgl. Huber 2016). Die unterschiedliche Begriffsbedeutung des scholastischen Probabilismus ist im Folgenden stets zu beachten.

3 Zum Probabilismus immer noch wichtig: Deman 1936; Döllinger/Reusch 1889. In den letzten Jahren sind eine Reihe neuerer Arbeiten zum Probabilismus erschienen, die dessen herkömmli-

https://doi.org/10.1515/9783110624618-010

Unsicherheit, und insbesondere zum Handeln auf der Grundlage von Aussagen mit unsicherem Wahrheitsanspruch. Unsicherheit über den Wahrheitsanspruch von Aussagen resultierte in der scholastischen Tradition zumeist aus dem Dissens renommierter Theologen, Juristen, oder generell akademisch gebildeter ‚Spezialisten'. Entsprechende Meinungsverschiedenheiten, nicht zuletzt hinsichtlich handlungsleitender moralischer Gebote oder Erlaubnisse, traten häufig auf und führten ab dem 13. Jahrhundert zu einer umfangreichen Auseinandersetzung mit der Frage, welche Meinungen im Dissens von Spezialisten einer Wissenschaft oder ‚Kunst' (*ars*) angenommen werden durften. (Meinungsstreitigkeiten wurden, auch auf dem Gebiet der Moraltheologie, nur selten und punktuell durch die kirchliche Lehrautorität entschieden. Der Regelfall war eine blühende Vielfalt scholastischer Positionen, unter denen eine durchaus individuelle Auswahl getroffen werden durfte.) Im 16. Jahrhundert ereigneten sich dann einschneidende Veränderungen im scholastischen System des Umgangs mit dem Dissens von Spezialisten. Die neue Doktrin des Probabilismus erlaubte, bis auf einige Ausnahmefälle, jeder solide begründeten Meinung in Handeln zu folgen, auch wenn die Gegenmeinung besser begründet erschien. Die Bedeutung dieser Erlaubnis, die auf den ersten Blick widersinnig erscheint, erschließt sich nur nach näherer Beschäftigung mit ihrem konkreten frühneuzeitlichen Verständnis (siehe Abschnitt 1). Nichtsdestoweniger lässt sich festhalten, dass der Probabilismus nach seiner Einführung im Jahr 1577 die katholische Moraltheologie im Sturm eroberte. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts avancierte er zur herrschenden Lehre in der katholischen Moraltheologie und löste danach in der katholischen Welt eine der umfangsreichsten, aggressivsten und politisch wirkungsmächtigsten intellektuellen Debatten der frühen Neuzeit aus. Diese Debatte um den angemessenen Umgang mit probablen Meinungen blieb bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts brisant. Es nimmt daher nicht Wunder, dass sich Reflexe von ihr auch bei Kant finden.[4]

Die frühneuzeitliche Auseinandersetzung um probable Meinungen ist eines der geistesgeschichtlichen Puzzleteile, das verstehen hilft, weshalb Kant in der Ethik der Wahrscheinlichkeit nicht traut. In dieser Hinsicht ist jedoch ein weiterer Befund von Bedeutung. Trotz seiner scharfen Ablehnung des Probabilismus akzeptierte Kant zwei von dessen Grundprinzipien: das Prinzip der besseren Position des Besitzers und das Prinzip der mangelnden Bindekraft eines unsicheren Gesetzes. Beide Prinzipien vertrat Kant in ähnlich radikaler Form wie extreme

ches Bild zum Teil erheblich modifizieren: Fleming 2006; Maryks 2008; Schüssler 2003, 2006a; Schuessler 2019; Schwartz 2014; Stone 2000; Tutino 2018.

4 Kant äußert sich zum Probabilismus in RGV 6:186; MpVT 8:268; in den Mit- oder Nachschriften der Ethikvorlesungen (Collins, Mrongovius, Vigilantius) im Abschnitt über Eigenliebe (AA 27.1; AA 27.2.1; AA 27.2.2); in V-PP/Powalski 27:127; Refl 7180, 19:265.

Probabilisten, womit er sich in Gegensatz nicht nur zur gesamten protestantischen Theologie setzte, sondern auch zu den katholischen Gegnern des Probabilismus, die im 18. Jahrhundert oft als Rigoristen bezeichnet wurden.[5] Kants Verhältnis zum Probabilismus ist mithin komplexer als es zunächst den Anschein haben mag.

Das radikale Verständnis der mangelnden Bindekraft eines unsicheren Gesetzes, dem Kant sich anschließt, ruft sowohl nach einer a priori verfahrenden Ethik als auch nach einer Ethik der Selbstgesetzgebung. Kant hat diesen Zusammenhang nicht in die Begründung seiner Ethik eingearbeitet, aber nichtsdestoweniger stützen die Implikationen moralisch radikal entbindender Unsicherheit, und somit des radikalisierten Probabilismus, das Vorgehen Kants. Handlungsleitende Pflichten lassen sich unter den Bedingungen eines radikalisierten Probabilismus bei heteronomer Gesetzesbindung nicht mehr rechtfertigen. Nur die neue Idee der Selbstgesetzgebung in Verbindung mit einem apriorischen Ansatz in der Ethik scheint die von der hundertjährigen Debatte zu probablen Meinungen aufgedeckten Schwierigkeiten zu beseitigen. Kant musste sich durch diese Anomien der christlichen Gesetzesbindung bestätigt fühlen, auch wenn er sie zur Rechtfertigung seiner eigenen Ethikkonzeption nicht unbedingt benötigte. Der Probabilismus gehört daher – auch ohne den Autonomiebegriff vorzubereiten – wesentlich zur Vorgeschichte moderner Autonomievorstellungen. Er warf grundlegende Fragen auf, für die Kants Ethik der Autonomie Antworten verhieß.

Abschnitt 1 des vorliegenden Aufsatzes bereitet der Untersuchung mit einigen knappen Vorbemerkungen zum Probabilismus und zu scholastischen Lehren der angemessenen Wahl von Meinungen den Boden. Abschnitt 2 wendet sich Kants Invektiven gegen den Probabilismus zu. Abschnitt 3 diskutiert Kants Haltung zu den genannten Grundprinzipien des Probabilismus. Abschnitt 4 beschäftigt sich mit der Rolle des Probabilismus in der Geschichte des modernen Autonomiebegriffs.

1 Vorbemerkungen zum Probabilismus

Der Probabilismus der katholischen Moraltheologie entstand 1577 aus einer These von Bartolomé de Medina, Dominikaner und Professor an der berühmten Universität von Salamanca:

5 Vgl. Gay 2003.

> Wenn eine Meinung probabel ist, darf ihr gefolgt werden, auch wenn die Gegenmeinung probabler ist.[6]

Ich verzichte hier darauf, das lateinische *probabilis* durch ‚wahrscheinlich' zu übersetzen, um Verwechslungen mit dem uns heute geläufigen modernen Wahrscheinlichkeitsbegriff zu vermeiden. Probabilität war in der scholastischen Tradition eine (nicht numerisch bemessene) Qualität von Aussagen, die es prima facie rechtfertigte, eine Aussage für wahr zu halten oder Handlungen auf sie zu stützen. Für wahr gehaltene Aussagen, deren Wahrheit man nicht gewiss war, wurden als Meinungen (*opiniones*) bezeichnet.[7] Im Mittelalter galten Meinungen als probabel (*opinio probabilis*), wenn sie dem aristotelischen Modell eines *endoxon* entsprachen, das heißt, wenn sie von allen oder den meisten Mitgliedern einer Gemeinschaft für wahr gehalten wurden, oder von ‚weisen' Personen (*sapientes*). In der scholastischen Tradition hatte der Begriff des *sapiens* in diesem Zusammenhang keine auf Weisheit im tieferen Sinn bezogene Bedeutung, sondern stand für Gelehrte, also akademische Spezialisten (Philosophen, Theologen, Juristen, Mediziner). Mit Blick auf die aristotelischen Wurzeln der mittelalterlichen Konzeption einer probablen Meinung lässt sich *opinio probabilis* daher als anerkannte oder plausible Meinung übersetzen. Das Begriffsverständnis von probabler Meinung war allerdings zur Zeit Medinas im Wandel begriffen. Fortan galt eine Meinung als probabel, wenn gewichtige Gründe oder die Stimmen renommierter Gelehrter für ihre Wahrheit sprachen. Fürwahrhalten durch eine Gemeinschaft oder aufgrund der Reputation eines Gelehrten war mithin nicht mehr allein ausschlaggebend, wenn eine Person hinreichend kompetent zur Beurteilung eines Sachverhalts war und gute Gründe für die Annahme seiner Wahrheit hatte. Allerdings sicherte die Kompetenzbedingung, dass nach wie vor vornehmlich nur die Meinungen akademisch einschlägig gebildeter Beurteiler als probabel galten. Die Annahme hinreichender Kompetenz blieb in der scholastischen Tradition an eine spezifische, zumeist akademische Ausbildung und Exzellenz gebunden, die durch akademischen Erfolg in Debatten und Publikationen dokumentiert war.

Schon im Mittelalter war anerkannt worden, dass von zwei gegensätzlichen Meinungen beide probabel und daher prima facie legitim vertretbar sein konnten. Das war für die scholastische praktische Ethik, die sich im Beichtstuhl mit moralischen Handlungsproblemen befasste, von außerordentlicher Bedeutung, weil

---

6 Medina (1618: 464), q. 19, a. 6: „Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit." (meine Übersetzung)

7 Zum scholastischen Meinungsbegriff vgl. Byrne 1968, S. 63 – 69; Schuessler 2014b.

sich die Moraltheologen oft nicht einig waren, welche alternativen Handlungsoptionen moralisch erlaubt waren. Auch generell wurde seit dem 13. Jahrhundert zunehmend diskutiert, welchen Meinungen man im Dissens der Spezialisten in einem Fachgebiet folgen sollte.[8] Ein kompetenter Beurteiler hatte dabei die Freiheit, nach eigener Abwägung der Gründe einer der vorhandenen probablen Meinungen eine größere Probabilität zuzuschreiben als den Gegenmeinungen. Unterschiede in der Probabilität von probablen Meinungen (größere oder geringere Probabilität) verwiesen auf angenommene bessere Gründe für die Wahrheit einer Meinung, die jedoch nicht ausreichten, einer Gegenmeinung die Probabilität zu nehmen. (Das hieß in der Regel: die nicht alle Gelehrten von der Richtigkeit der Meinung überzeugten). Handelnde, die hinsichtlich einer Streitfrage in der Beurteilung der Probabilität von Meinungen kompetent waren, durften prima facie (d. h. sofern keine zuständige kirchliche Instanz die Meinung verbot) der aus ihrer Sicht probableren Meinung folgen, wobei die Gegenmeinung, wie gesagt, ihre Vertretbarkeit durch andere nicht verlor. Nicht hinreichend kompetente Beurteiler (*illiterati*) waren angehalten, der Meinung eines Spezialisten zu dem sie betreffenden Handlungs- oder Glaubensproblem zu folgen. War sich eine Person unsicher, welche Meinung größere oder kleinere Probabilität besaß, und enthielt sich des Urteils, musste diese Person im Handeln der theologisch (oder moralisch) ungefährlichsten unter den relevanten Meinungen folgen.[9]

Der Probabilismus brach mit diesen mittelalterlichen normativen Vorgaben zum Umgang mit probablen Meinungen. Er erlaubte es, im Handeln Meinungen zu folgen (*sequi*), die man als weniger gut begründet erachtete als eine Gegenmeinung, sofern die ‚befolgte' Meinung nur wenigstens als vernünftig vertretbar galt. Diese Neuerung besaß offenkundige Vorteile in Kontexten kollektiver Entscheidung, um nur einen Punkt zu nennen, der den raketenhaften Aufstieg des Probabilismus im letzten Viertel des sechzehnten Jahrhunderts erklären hilft. In einer Abstimmung unterlegene Gremienmitglieder konnten sich aufgrund des Probabilismus legitim einer Mehrheitsmeinung anschließen, deren Wahrheit sie für weniger gut begründet erachteten als ihre eigene Meinung, ohne hierfür ihre Sicht der Dinge ändern zu müssen. Die mittelalterliche Normierung forderte dagegen bei genauer Beachtung die Anerkennung der größeren Wahrscheinlichkeit und damit der besseren Wahrheitsgründe der Meinung, der im Handeln gefolgt

8 Vgl. Heinrich von Gent, *Quodlibeta*, vol. 2 (Louvain: 1961), quodl. 4, q. 33: „Utrum doctoribus contrariantibus circa aliquod agibilium et agere secundam unam opinionem est sine omni periculo peccati, agere vero secundum aliam est in dubio peccati mortalis: mortaliter peccet ille qui agit illud de quo est dubium an sit peccatum mortale."

9 Zur mittelalterlichen moralischen Entscheidungslehre unter Unsicherheit vgl. Franklin 2001; Kantola 1994; Schüssler 2003.

wird.[10] Der Probabilismus erlaubte demgegenüber, die Probabilitätseinschätzung der eigenen Meinung beizubehalten (man hielt sie weiterhin für die am besten begründete Meinung) und doch davon abweichend davon dem Gremienentscheid im Handeln zu folgen.

Die damit geschaffene Möglichkeit, legitim auf der Grundlage jeder vernünftig vertretbaren moralischen Meinung zu agieren, weitete die moralischen Handlungsspielräume der Handelnden erheblich aus – und zwar nicht nur in Richtung der Anpassung an kollektive Vorgaben, sondern auch, was die Verfolgung eigener Ziele anging.[11] Ein Handelnder konnte sich bei der Verfolgung seines eigenen Nutzens auf die vernünftig vertretbare moralische Meinung stützen, die seinem Vorhaben am günstigsten war. Das hieß, ein Handelnder konnte die anerkannte moralische Meinungsvielfalt in der katholischen Moraltheologie (genauer: in deren Kasuistik) legitim für sein Interessenkalkül nutzen. Er durfte unabhängig von seiner eigenen moralischen Einschätzung derjenigen unter den von spezialisierten Praktischen Ethikern vertretenen Meinungen folgen, die seinen Interessen am meisten diente. Das ist der Hintergrund der Vorwürfe allzu großer Permissivität (‚Laxismus'), die ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts massiv gegen den Probabilismus erhoben wurden, und an die Kant mit seiner Verdammung des Probabilismus anknüpft.[12]

Es würde hier zu weit führen, tiefer auf den Probabilismus der katholischen Moraltheologen einzugehen. Es sollte deutlich geworden sein, dass es sich bei ihm um ein Instrument des Dissensmanagements handelte. Der Probabilismus spezifizierte Rechte und Pflichten der handlungsleitenden Meinungswahl in einem Umfeld, das durch eine Vielfalt konkurrierender, vernünftig vertretbarer Meinungen gekennzeichnet war. Dabei betonte der Probabilismus die Freiheit der Wahl im vernünftigen Dissens.[13] Er bediente sich dafür schon im siebzehnten Jahrhundert als freiheitsfördernd (*libertati favens*) bezeichneter Prinzipien, von

---

10 Prinzipiell war es auch möglich, von der eigenen Meinung zur Urteilsenthaltung überzugehen, wenn der Gremienentscheid zugunsten einer Meinung mit vergleichsweise geringerem Sündenpotential ausfiel. In diesem Fall konnten Personen mit abweichender Meinung beginnen an ihrer Meinung zu zweifeln (d. h. gleichgewichtig unsicher über deren Wahrheit oder Falschheit werden). Gemäß der Regel ‚Im Zweifel ist die sicherere Seite vorzuziehen', konnten sie dann dem Gremienentscheid folgen. Diese Möglichkeit entfiel jedoch, wenn sich ein Gremium für eine vergleichsweise moralisch riskantere kollektive Handlung entschied (was aus der Sicht der Beteiligten legitim war und häufig geschah).

11 Über die Funktionen des Probabilismus und seine historische Rolle besteht in der Forschung Uneinigkeit, siehe die Diskussionen bei Gay 2012, Introduction; Tutino 2018, Chap. 3. Meine eigene Position ist dargelegt in Schuessler 2019.

12 Zum Laxismus vgl. Amann 1926; Gay 2003.

13 Vgl. Schuessler 2006b und Schuessler 2014.

denen zwei der wichtigsten das bereits erwähnte Prärogativ des Besitzers und die mangelnde Bindekraft eines unsicheren Gesetzes waren (siehe Abschnitt 3). Die Grundidee ist stets, dass ein Handelnder die Freiheit der Wahl behält, sofern vernünftig über die Geltung von Freiheitsbeschränkungen gestritten werden kann. Konsequent angewendet hat diese Idee weitreichende Folgen.

2 Probabilismus bei Kant

Wie eingangs erwähnt, lehnte Kant den Probabilismus der katholischen Moraltheologen entschieden ab.[14] Er bezeichnete ihn als Irrlehre und als Vehikel der Eigenliebe, das dazu diene, die moralische Aufrichtigkeit der Menschen zu unterminieren. Hier das volle Zitat aus Kants *Vorlesungen über Ethik:*

> Dieser moralische Probabilismus ist ein Mittel wodurch sich der Mensch betrügt und überredet recht und nach Grundsätzen gehandelt zu haben. Dieses ist das Ärgste und Abscheulichste sich ein solches Gesetz zu erkünsteln, nach welchem man unter dem Schutz des rechten Gesetzes Böses tun kann.[15]

Verbreitet wurde diese Doktrin vor allem von den Jesuiten, die mit dem Probabilismus weitere gefährliche Irrlehren verbanden:

> Die Jesuiten haben einen doppelten probabilismum
> 1) philosophicum, wonach man, um eines moralisch Guten willen, d.i. in moralisch guter Absicht, etwas Böses tun könne.
> 2) bei der reservatione mentali…[16]

Probabilismus und Jesuitenmoral, vor dieser brisanten Verbindung hatte bereits im 17. Jahrhundert Blaise Pascal in seinen *Lettres Provinciales* gewarnt. Kants Verständnis des Probabilismus ist dabei, zumindest in allererster Annäherung, korrekt. Es sei das Wesen des Probabilismus:

---

14 Wenn im Folgenden von Probabilismus die Rede ist, dann bezieht sich das, sofern nicht anders vermerkt, immer auf den Probabilismus der katholischen Moraltheologie.

15 V-Mo/Kaehler(Stark):201.

16 V-MS/Vigil 27:622. [Ich habe die Orthographie in den Zitaten aus AA 27 an einigen Stellen modernisiert; R.S.].

> dass man bei seinem Urteil über eine Gewissenssache bloß der Wahrscheinlichkeit folgt, dass etwas erlaubt sein könne, mit der möglichen Gefahr verbunden, dass es auch nicht erlaubt sei.[17]

Oder:

> Der Probabilismus moralis ist der, der es für erlaubt hält allen wahrscheinlichen moralischen Regeln gemäß zu handeln...[18]

Mit dieser Kennzeichnung vermied Kant das grundfalsche Bild des Probabilismus, das Baumgarten in seinen *Ethica* zeichnet, nach denen Kant ansonsten Ethik lehrte. Nach Baumgarten erlaubt uns der Probabilismus, auch improbablen Meinungen im Handeln zu folgen.[19] In Wirklichkeit erlaubt der Probabilismus, wie in Abschnitt 1 dargelegt, nur das Handeln auf der Grundlage probabler Meinungen, was spätestens ab der Mitte des 17. Jahrhunderts ausdrücklich als Handeln nach vernünftig vertretbaren Meinungen verstanden wird. Kant muss sich also noch aus anderen Quellen als Baumgarten über den Probabilismus informiert haben. Ob er sich dabei auf eines der vielen katholischen Handbücher der Moraltheologie stützte, die den Probabilismus diskutierten, lässt sich wohl nicht letztgültig klären.[20] Jedenfalls war der Streit um den Probabilismus zu Kants Lebzeiten noch nicht abgeflaut. In der katholischen Moraltheologie tobte, auch im deutschsprachigen Raum, bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts ein Streit zwischen Probabilisten und Antiprobabilisten.[21] Polemiken zur Aufhebung des Jesuitenordens (1773 von Papst Clemens XIV angeordnet) betonten zudem eine Verbindung zwischen Probabilismus und der angeblich laxen Moral des Ordens.[22] Kant hätte also vielfältige Möglichkeiten und Anlässe gehabt, das Gedankengut des moraltheologischen Probabilismus kennenzulernen.

17 V-MS/Vigil 27:622.

18 V-PP/Powalski 27:127.

19 Baumgarten 1763, sec. IV, § 193: „Error improbabilem etiam conscientiam sequi permittentium PROBABILISMUS MORALIS est.“

20 Gewisse terminologische Besonderheiten von Kants Ausführungen zur Anwendung des Besitzer-Prinzips in metaphysischen Debatten deuten auf eine direkte Kenntnis von scholastischen Werken hin, in denen die betreffende Terminologie entwickelt wurde. Die betreffende Begrifflichkeit findet sich meines Wissens weder bei Leibniz, Wolff, oder einem anderen Denker der Aufklärung. Ich habe diese Zusammenhänge in einem unveröffentlichten Diskussionspapier dargelegt.

21 Zur Debatte um probable Meinungen ab der Mitte des 17. Jh. vgl. Döllinger/Reusch 1889, Teil II; Gay 2012; Tutino 2018, Chap. 5–7; Schuessler 2019.

22 Vgl. Vogel 2006.

Immerhin folgt Kant Baumgarten mit der Annahme einer engen Verbindung von Probabilismus und Eigenliebe, womit zugleich einen Punkt berührt wird, der den Probabilismus als besonders gefährlich erscheinen lässt. Probabilismus ist für Kant nicht einfach ein Instrument einer allzu permissiven, ‚laxen' Moral. Er wirkt vielmehr subversiv und bringt uns dazu, wie oben dargelegt, falsche moralische Gesetze statt des wahren Sittengesetzes anzunehmen. Leider erläutert Kant nicht, welches Gesetz oder welche Gesetze der Probabilismus als geltend vorspiegelt. Handelt es sich um das Gesetz, bei moralischer Unsicherheit den eigenen Nutzen in der Moral verfolgen zu dürfen? Oder geht es um das Gesetz, im Moralischen nach Wahrscheinlichkeit handeln zu dürfen? Oder bilden ganz andere Gesetze den Kern des Problems? Kant gibt hierüber meines Wissens keine Auskunft.

Jedenfalls behauptet Kant, die Nutzer des Probabilismus glaubten auf dem rechten Weg zu sein, obwohl sie in die Irre geführt werden. Diese Vorspiegelung falscher Tatsachen durch den Probabilismus ist weit schlimmer als bloße moralische Laxheit, die es erlaubt, gelegentlich über die Stränge zu schlagen.[23] Aus Angst vor der Subversion des Sittengesetzes möchte Kant idealiter jegliche Beimischung von Liebe, sei es zu sich selbst oder anderen, aus der moralischen Motivation tilgen. So kommt es zu jener anscheinend unmenschlichen Forderung nach gefühllosem Handeln aus Pflicht, über die Schiller sich echauffierte.[24] Es ist wichtig, die ernste Sorge hinter Kants Pflichtstrenge zu verstehen. Nichts ist gefährlicher für echte Moralität als der menschliche Hang, sich den eigenen Standpunkt schön zu reden, wobei die Eigenliebe (heute würden wir von Egoismus oder Egozentrik sprechen) gemeinhin die Fäden zieht. Indem der Probabilismus diesem Hang eine Autobahn baut, wird er zu einer tödlichen Gefahr für die Moralität der Handelnden – auch ohne in Kants kritischen Hauptwerken explizit als solche hervorgehoben zu werden. Auf jeden Fall dokumentiert der Nexus zwischen Eigenliebe und Subversion, dass die Folgen des Probabilismus für Kant keine Kleinigkeit darstellen.

Wenn es aber gefährlich ist, in der Ethik mit dem Probablen oder Wahrscheinlichen[25] zu operieren, weshalb entwickelt dann Kant in seiner *Tugendlehre*

---

23 Zum Bösen in der menschlichen Natur vgl. RGV 6:28 ff.

24 Vgl. RGV 6:23.

25 Für Kant lässt sich bereits von Wahrscheinlichkeit im modernen Sinne zu sprechen. Kants Ausführungen zur Wahrscheinlichkeit weisen Aspekte sowohl des vormodernen, scholastischen als auch des modernen Wahrscheinlichkeitsbegriffs auf. Es würde zu weit führen, Kants Wahrscheinlichkeitsverständnis hier näher zu betrachten, denn für die Zwecke dieses Aufsatzes reicht es aus, von einem Alltagsverständnis moderner Wahrscheinlichkeit auszugehen. Vgl. auch Cataldi Madonna 1992; Funaki 2002.

eine eigene Kasuistik? Die prächtig aufblühende moraltheologische Kasuistik der frühen Neuzeit basiert wesentlich auf der richtigen Wahl zwischen probablen moralischen Meinungen. Nur eine kleine Gruppe moraltheologischer Extremisten, Rigoristen oder Tutioristen genannt, glaubten in der praktischen Ethik ganz ohne Probabilität auskommen zu können, und empfahlen die Wahl der moralisch sichersten Handlung (*tutior pars*). Sicherheit der Handlungswahl (*tutitas*) bezieht sich dabei im Unterschied zur epistemischen Sicherheit (*certitudo*) auf das kleinere Ausmaß der Sünden, die durch eine Handlung riskiert werden.[26] Auch Kant ist ein Fanatiker der Sicherheit im Moralischen. Er nimmt die antike Forderung wörtlich, nichts auf die Gefahr hin zu tun, es könnte moralisch falsch sein (Plinius: *quod dubitas, ne feceris*).[27] Bei ihm bezieht sich diese Forderung aber auf das Risiko etwas zu tun, was nicht erlaubt ist, und nicht, wie bei den moraltheologischen Rigoristen, auf die Schwere einer Sünde. Dadurch wird es nahezu unmöglich, eine Moralkasuistik im traditionellen Sinn zu entwickeln. Meine Einschätzung lautet letztlich auch, dass Kant in der *Tugendlehre* gar keine traditionelle Kasuistik betreibt.[28] Er benutzt Urteile zu Gewissensfällen, vor allem hinsichtlich vollkommener Pflichten, lediglich didaktisch um die Ausnahmslosigkeit von Pflichten zu betonen, und zwar immer mit einem eindeutigen Ergebnis. Während die (vor allem katholische) moraltheologische Kasuistik der frühen Neuzeit den Expertendissens in Gewissensfällen dokumentiert und Grundlagen für ein Dissensmanagement liefert, steht Kants ‚Kasuistik' für eine Rückkehr zu (vorgeblicher) Eindeutigkeit in der Moral.

Etliche konzeptuelle und begriffliche Besonderheiten helfen Kant in diesem Zusammenhang, Irrtumsgefahren in der angewandten Ethik (scheinbar) zu vermeiden. Kants Gewissensbegriff ist ein ganz anderer als jener der christlichen theologischen Tradition. Während das christliche Gewissen über die Richtigkeit von Handlungen urteilt und deshalb irren kann, ist es bei Kant nur eine Instanz, die über die gebotene Sorgfalt bei der moralischen Handlungsplanung wacht.[29] Da diese Sorgfalt eine Leistung des Denkens darstellt, ist sie uns in einer Weise zugänglich, die einen unverschuldeten Irrtum ausschließt. Wir können mit anderen Worten bei hinreichend sorgfältiger Selbstprüfung sicher wissen, ob wir eine Sache sorgfältig geprüft haben. Durch diese Umprägung des Gewissens(irrtums)begriffs muss Kant sich nicht mit den seit dem 12. Jahrhundert viel disku-

26 Der seit dem 15. Jahrhundert geläufige scholastische Begriff der moralischen Sicherheit (*certitudo moralis*) hatte eine komplexe Verwendung. Je nach Kontext konnte er Sicherheit vor Versündigung oder den niedrigsten Grad epistemischer Sicherheit bezeichnen.

27 RGV 6:185. Vgl. auch MpVT 8:268.

28 Vgl. Schüssler 2012.

29 Zum Gewissen bei Kant vgl. Lehmann 1974; Wang 1993; Kazim 2017.

tierten und für ihn problematischen Phänomenen des irrenden Gewissens herumschlagen, oder mit der exkulpierenden Wirkung unverschuldeten Nichtwissens (*ignorantia invincibilis* in der scholastischen Tradition).[30] In ähnlicher Weise ‚verinnerlicht' Kant den Begriff des Rigorismus, der bei ihm die Unmöglichkeit eines moralisch indifferenten Charakters bezeichnet, und nicht mehr, wie in der Moraltheologie seit dem Ende des 17. Jahrhunderts, ein moralisches Entscheidungssystem (*systema morale*).[31]

All das zeigt, dass Kant nicht nur in der ethischen Theorie, sondern auch in den Niederungen der moralischen Praxis glaubt, hinreichende Sicherheit der Pflichtbestimmung gewährleisten zu können. (Restunsicherheiten treten bestenfalls bei Problemen der Subsumtion von Handlungen unter Pflichten auf, vgl. unten.) Damit wendet er sich genau genommen gegen die theologischen Moralsysteme insgesamt und nicht nur gegen den Probabilismus. Selbst die Orientierung der Antiprobabilisten an größerer Probabilität ist ihm in der praktischen Ethik kein Wegweiser zur Wahrheit, sondern ein *highway to hell*. Nur epistemische Sicherheit, die nicht aus Wahrscheinlichkeitserwägungen resultiert, verheißt moralische Sicherheit. Dabei ist zu berücksichtigen, dass auch die Moraltheologen beim moralischen Handeln Sicherheit des Urteils forderten. Kant erhebt also formal keine neue Forderung. Für Moraltheologen ging es aber um eine Sicherheit vor Versündigung. Der Handelnde musste sich in seinem Gewissen sicher sein, keine Sünde zu begehen. Das war bereits der Fall, wenn sie oder er bei dissensbedingter Unsicherheit der richtigen Regel zum Umgang mit Unsicherheit folgte, ganz gleich wie die Sache dann ausging. Korrektes Risikomanagement schloss also Schuld und Versündigung sicher aus, weil dem Handelnden nicht zugerechnet wurde, was er oder sie nicht ex ante als falsch hätte erkennen können oder müssen. Kant dagegen verwarf diesen Ansatz. Er fordert, kein Risiko einer moralischen Verfehlung einzugehen, und nicht, dieses Risiko richtig zu managen (und zwar weder nach den alten Regeln der Probabilität noch nach den von Huygens und Bernoulli propagierten neuen Prinzipien des Erwartungswertkalküls).[32] Der Probabilismus erscheint mithin nur als ein Spezialfall einer generell zu verwerfenden Wahrscheinlichkeitsmoral, allerdings als besonders gefährliches und widerwärtiges Exemplar, weil er der Eigenliebe am weitesten entgegenkommt.

30 Vgl. Lottin 1948.

31 Zum Rigorismus bei Kant, vgl. RGV 6:22.

32 Dieser Punkt wird in Abschnitt 3.2 genauer ausgeführt.

3 Kant und zwei Grundprinzipien des Probabilismus

3.1 ‚Im Zweifel ist die Position des Besitzers vorzuziehen'

Angesichts des Abscheus, den Kant vor dem Probabilismus empfindet, muss es einigermaßen überraschen, dass er zwei Grundprinzipien des Probabilismus ohne weiteres anerkennt. Seit Francisco Suárez (1548 – 1617) stützte sich der Probabilismus wesentlich auf zwei Prinzipien, welche die Handlungsfreiheit des Menschen angesichts unsicherer moralischer Restriktionen verteidigen. Das erste Prinzip ist das Prärogativ des Besitzers, welches die Position des Besitzers im Zweifel als vorteilhaft ansieht (*in dubiis melior est conditio possidentis*). Es handelt sich dabei um eine alte Regel des römischen Rechts, die bei Eigentumsstreitigkeiten dem Besitzer einer Sache die Verfügungsgewalt zugesteht, bis der rechtmäßige Eigentümer der Sache zweifelsfrei nachgewiesen ist. In der katholischen Moraltheologie des 16. Jahrhunderts avancierten Meinungen und die Freiheit der Entscheidung zu ‚Sachen', für die ein Prärogativ des Besitzers galt.[33] Solange die Geltung einer einschränkenden Norm unsicher war, entweder aufgrund vernünftiger Zweifel an ihrem Bestehen oder an ihrer Geltung in einem konkreten Fall, blieben handelnde Individuen im Besitz ihrer Entscheidungsfreiheit und durften *ceteris paribus* handeln, wie ihnen beliebte. Hinzu kommt, dass der Dissens der Moraltheologen vernünftige Zweifel an der fallbezogenen Geltung von moralischen Ge- und Verboten rechtfertigte. Die Geltung des Wucherverbotes im Fall komplexer Finanzinstrumente, die Wetten auf zukünftige Gewinne gleichkamen (heute nennt man das ‚financial futures'), war beispielweise alles andere als sicher, weil die Moraltheologen sich in dieser Frage widersprachen. Manche scholastischen Theologen oder Juristen hielten Wetten auf zukünftige Gewinne für legitim, andere erachteten sie als Wucher und damit als Sünde.[34] Das Prärogativ des Besitzers erlaubte einem Kaufmann in dieser Situation, mit gutem Gewissen ein entsprechendes Finanzderivat zu kaufen oder zu verkaufen.

Der Einsatz des Prärogativs des Besitzers in Fragen der Ethik (d. h. des Gewissens, statt nur der scholastischen Juristik im engeren Sinn) und der Wahl von Meinungen wurde von den Gegnern des Probabilismus in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts entschieden bestritten. Nichtsdestoweniger verteidigte eine beachtliche Zahl katholischer Moraltheologen weiterhin ein Prärogativ des Besitzers

33 Vgl. Ruffini Avondo 1929; Schuessler 2006b; Tutino 2018, Chap. 3.
34 Decock 2009, Tutino 2018, S. 105 ff.

in Meinungsfragen. Wer eine probable Meinung ‚besaß' durfte sie beibehalten, bis ihre Falschheit unzweifelhaft (d. h. jenseits vernünftigen praktischen Zweifels, nicht des radikalen metaphysischen Zweifels) nachgewiesen werden konnte. Kein Papst hat das Prärogativ des Besitzers in doxastischen Fragen je *ex cathedra* verworfen. Auch Kant stand ihm offenbar positiv gegenüber, wie eine einschlägige Passage aus der *KrV* belegt:

> Es wird sich aber in der Folge zeigen, dass doch in Ansehung des praktischen Gebrauchs, die Vernunft ein Recht habe, etwas anzunehmen, was sie auf keine Weise im Felde der bloßen Spekulation, ohne hinreichende Beweisgründe, vorauszusetzen befugt wäre; weil alle solche Voraussetzungen der Vollkommenheit der Spekulation Abbruch tun, um welche sich aber das praktische Interesse gar nicht bekümmert. Dort ist sie also im Besitze, dessen Rechtmäßigkeit sie nicht beweisen darf, und wovon sie in der Tat den Beweis auch nicht führen könnte. Der Gegner soll also beweisen. Da dieser aber eben so wenig etwas von dem bezweifelten Gegenstande weiß, um dessen Nichtsein darzutun, als der erstere, der dessen Wirklichkeit behauptet: so zeigt sich hier ein Vorteil auf der Seite desjenigen, der etwas als praktischnotwendige Voraussetzung behauptet (*melior est conditio possidentis*).[35]

Kant bezieht sich hier auf das Prärogativ des Besitzers, um die Annahme von Vernunftideen wie Freiheit, Gott, oder die Unsterblichkeit der Seele zu rechtfertigen, die sich mittels der spekulativen Vernunft (d. h. theoretisch) nicht begründen lassen. Es ist die praktische Vernunft, die in diesen Fällen die Annahme der betreffenden Ideen gebietet. Die Vernunft wird damit als Besitzer von Ideen gleichsam personalisiert, und durch das Fehlen einer unzweifelhaften Widerlegung in ihrem Recht zur Annahme der betreffenden Ideen bestätigt. Wie die probabilistischen Moraltheologen der frühen Neuzeit unterstellt Kant folglich, dass das Prärogativ des Besitzers das Fürwahrhalten von Aussagen rechtfertigen kann.

Im Unterschied zu den Moraltheologen bezieht er das Prärogativ aber nicht auf Meinungen. Die korrekte epistemische Haltung zu den Vernunftideen ist nach Kant eine des Glaubens und nicht der Meinung. In der Unterscheidung von Wissen, Glauben, und Meinung, die sich in Kants Vorlesungen und in der *KrV* findet, schließt er an die alte, in der scholastischen Tradition prominente Unterscheidung von Hugo von St. Viktor aus dem 12. Jahrhundert an, die den Glauben als epistemischen Zustand über die Meinung aber unter das Wissen stellt.[36] Das Fürwahrhalten von Existenzaussagen zu Vernunftideen ist ein Akt des Glaubens,

35 KrV A776 f./B804 f.
36 KrV A823/B 851: „Im transcendentalen Gebrauche der Vernunft ist dagegen Meinen freilich zu wenig, aber Wissen auch zu viel." Vgl. Hugo von St. Viktor (1865: 330): „Fidem esse certitudinem quamdam animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constitutam."

weil er nicht durch empirische Gegenevidenz erschütterbar ist und daher eine Festigkeit aufweist, die Irrtumsbefürchtungen ausschließt. Meinungen sind dagegen fallibel, wie schon von den Moraltheologen angenommen.[37] Kant lehnt es ab, empirisch fallible Meinungen aus praktischen Gründen für wahr zu halten, wie es ab der Mitte des 17. Jahrhunderts zumindest eine der Hauptströmungen des Probabilismus postuliert hatte.[38] Das heißt, Kant wendet sich gegen den doxastischen Voluntarismus, der die Möglichkeit eines willentlichen Fürwahrhaltens von Aussagen annimmt. Allerdings schließt er sich auch nicht der breiten antiprobabilistischen Strömung an, die mit Leibniz und Wolff dahingehend übereinstimmt, dass ein Gleichgewicht der spekulativen Vernunft (bzw. scholastisch gesprochen, ein Gleichgewicht der spekulativen Gründe) die Zustimmung (*assensus*) zu Aussagen ausschließt. Demnach wäre bei einem Gleichgewicht der spekulativen (d. h. epistemischen und wahrheitsbezogenen) Gründe für und gegen die Wahrheit einer Aussage eben keine Zustimmung möglich. Zustimmung kann nicht aus praktischen Gründen erfolgen, weil der Wille der Wegweisung durch den Intellekt bedarf, der hier in keine Richtung weist. Nach Kant gibt es dagegen Kontexte, in denen praktische Gründe bei einem Gleichgewicht der spekulativen Gründe ein Fürwahrhalten von Aussagen rechtfertigen. Es sind dies zwar nicht die gleichen Kontexte, wie von den Probabilisten angenommen, aber nichtsdestoweniger teilt Kant mit ihnen die Annahme einer doxastischen Effektivität praktischer Gründe.[39] Der Glauben an Vernunftideen wird nach Kant praktisch bewirkt. Mehr noch: Zur Rechtfertigung dieser Annahme verwendet Kant in der *KrV* nach Art der Probabilisten das Prinzip der Vorzugswürdigkeit der Position des Besitzers (*melior est conditio possidentis*). Damit stellt er sich unter anderem gegen den Konsens der protestantischen Theologen, die dieses Prinzip nur in Eigentumsstreitigkeiten vor Gericht aber keinesfalls zur Bestimmung von Ansprüchen in Diskursen angewendet sehen wollen.

Letztlich zeigt sich, dass ein zentrales Element von Kants Philosophie, die Möglichkeit praktisch bedingten Fürwahrhaltens von Vernunftideen, scholastischen Annahmen zum praktisch begründeten Fürwahrhalten ähnelt, die zuvor nur von Probabilisten vertreten worden waren. Es lässt sich jedoch nicht nachweisen, dass Kant von diesen Parallelen wusste. Das heißt, es ist nicht klar, inwieweit Kant mit dem Prärogativ des Besitzers bewusst ein Grundprinzip der verhassten Probabilisten verwendete. Prinzipiell hätte Kant auch unabhängig von etwaigen Vorläufern den Einfall haben können, Prinzipien des Besitzrechtes auf

37 Zu Meinung und Glaube bei Kant, vgl. Chignell 2007; Pasternack 2014.

38 Vgl. Schüssler 2009; Schuessler 2014.

39 Im Unterschied zu doxastischen Voluntaristen nennt Kant aber nicht den Willen (oder die Willkür) als Bestimmungsgrund, sondern die praktische Vernunft.

doxastische Sachverhalte anzuwenden. Aber ist diese Annahme wirklich plausibel? Es liegt nahe, dass sich Kant im Zuge seiner Arbeit an der *KrV* nach möglichen Vorläufern für seine Idee eines praktisch bedingten Fürwahrhaltens metaphysischer Aussagen umsah, wobei er leicht auf die einschlägigen Thesen katholischer Moraltheologen stoßen oder hingewiesen werden konnte. Falls sich Kant zudem auch nur ein wenig tiefer mit den doktrinalen Hintergründen des Verbotes des Jesuitenordens befasste, musste ihm die Interpretation des Besitzer-Prärogativs durch die Jesuiten begegnen. Ausgerechnet die preußische Krone und Russland setzten die Auflösung des Jesuitenordens durch den Papst nicht um, und boten darüber hinaus ordenslos gewordenen Jesuiten die Chance, als akademisches Lehrpersonal Unterschlupf zu finden.[40] Gerade weil Kant die Jesuiten hasste, fällt es mir schwer anzunehmen, er habe fast nichts über ihre Lehren gewusst. Festhalten lässt sich jedenfalls, dass Kant zwar den Probabilismus entschieden ablehnte, aber eines von dessen umstrittenen Grundprinzipien selbst in der philosophischen Argumentation verwendete.

3.2 ‚Ein unsicheres Gesetz verpflichtet nicht'

Kant befürwortete auch ein zweites grundlegendes Prinzip des Probabilismus, dem zu Folge ein unsicheres Gesetz nicht bindet oder verpflichtet (*lex dubia non obligat*). Auch dieses Prinzip wurde in der katholischen Moraltheologie seit Francisco Suárez verwendet, um die Freiheit des Handelnden gegenüber kontroversen (und daher unsicher geltenden) moralischen Restriktionen zu verteidigen.[41] Probabilisten beriefen sich auf die fehlende Bindekraft unsicherer Gesetze, um beispielsweise in der Sexualethik eine lustfreundlichere und für die Neigungen vieler Ehepartner günstigere moraltheologische Normierung zu rechtfertigen.[42] Antiprobabilisten versuchten dagegen, den Gültigkeitsbereich des Prinzips unsicherer Gesetze stark einzuschränken, zum Beispiel auf Gesetze deren Geltung weniger wahrscheinlich als ihre Nichtgeltung war.

Kant äußerte sich in einer Ethikvorlesung (Mitschrift Powalski) zur Geltung unsicherer Gesetze:

---

40 Vgl. Wright 2008, S. 273. Vogel 2006 informiert über die Auflösung des Jesuitenordens als Medienereignis.

41 Zum Prinzip des unsicheren Gesetzes im Probabilismus, siehe Deman 1936, S. 473; Fleming 2006, S. 38; Schüssler 2006a, Kap. 2; Schuessler 2006b.

42 Vgl. Tutino 2018, S. 88 ff.

> In den moralischen Gesetzen muss Gewissheit herrschen. Eine moralische Regel kann nicht ungewiss sein, denn sobald sie ungewiss ist, kann sie nicht zu den Regeln der Moralität dienen. In der Subsumtion kann aber Ungewissheit und Wahrscheinlichkeit herrschen. [...] Denn sobald man an einer Regel zweifelt, so ist es keine Schandtat wieder sie zu handeln. Der Probabilismus moralis ist der, der es für erlaubt hält allen wahrscheinlichen moralischen Regeln gemäß zu handeln, dieses aber ist unerlaubt, sondern man muss einer Regel gewiss sein. Alles was ganz gewiss erlaubt ist zu tun, das ist den moralischen Gesetzen gemäß; dagegen was wahrscheinlicher Weise unerlaubt ist, oder was nur besorglich ist, das ist moralischer Weise unwahrscheinlich.[43]

Kant bekundet mit den ersten beiden Sätzen der zitierten Passage offenbar seine Zustimmung zum Prinzip, dass unsichere moralische Gesetze nicht binden. Es liegt zudem nahe, seine Forderung nach Gewissheit auf völlige Gewissheit zu beziehen. Mit der apriorischen Geltung des Kategorischen Imperativs hatte Kant schließlich, zumindest nach eigener Auffassung, ein Gesetz in der Hand, welches seine Gewissheitsforderung erfüllte. Zugleich unterstreicht das Zitat, weshalb das Sittengesetz a priori gelten musste: andernfalls hätte es niemandem zum Handeln verpflichten können. Jegliche noch so kleine Geltungsunsicherheit unterminierte die Bindekraft eines moralischen Gesetzes. (In der Tat, wenn eine Unsicherheit vom Grad p dies leistete, weshalb nicht auch eine etwas kleinere Unsicherheit $p-\varepsilon$?).

Allerdings stellt sich Kant am Ende der zitierten Passage anscheinend der Annahme entgegen, alles sei erlaubt, was nicht durch sichere Gesetze verboten wird. Er nennt ‚moralischer Weise unwahrscheinlich' – und daher offenbar unerlaubt – was wahrscheinlich unerlaubt ist. Somit müsste auch ein nur wahrscheinlich geltendes moralisches Gesetz eine Handlung unterbinden können. Zuvor wendet er sich gegen das Handeln gemäß bloß wahrscheinlich geltenden Regeln und fordert, einer Regel gewiss zu sein. Diese Gewissheitsforderung scheint sich auf Maximen zu beziehen und nicht auf moralische Gesetze. Wie lässt sich dies mit Kants Forderung nach Gewissheit in moralischen Gesetzen vereinbaren?

Meines Erachtens besteht nicht wirklich ein Gegensatz zwischen den verschiedenen Gewissheitsforderungen. Wenn Kant von der Gewissheit moralischer Gesetze spricht, bezieht er sich auf die gewisse Geltung a priori einsichtiger Gesetze. Auf der Ebene der moralischen Bindung gilt für ihn das Prinzip, dass ein wie auch immer unsicheres Gesetz nicht bindet. Bei der Subsumtion von Handlungen unter das Gesetz ist dieser Gewissheitsstandard, wie Kant zugibt, jedoch nicht

---

43 V-PP/Powalski 27:127; zur Datierung vgl. Lehmanns Einleitung zu den Ethikvorlesungen, AA 27:1039 ff.

immer zu erreichen. Es kann daher Handlungen geben, die dem Gesetz mehr oder weniger wahrscheinlich entsprechen. Diese sind unzulässig, weil nur Handlungen erlaubt sind, die dem Gesetz sicher entsprechen. Hier gilt: Lass‘ bleiben, was du bezweifelst (*quod dubitas, ne feceris*).[44] Das ist das Gegenteil dessen, was Probabilisten postulierten. Es ist im Übrigen anzunehmen, dass Kant bei der Subsumtion nicht absolute, sondern nur praktisch ausreichende Gewissheit fordert. Das heißt, im Hinblick auf gesetzeskonforme Handlungen korrespondiert Kants Gewissheitsforderung dem scholastischen Begriff der praktischen oder moralischen Sicherheit (*certitudo moralis*), weil keine apriorische Gewissheit objektiv richtigen pflichtgemäßen Handelns erlangt werden kann.[45] Nur auf diesem Weg kann das Risiko einer moralischen Verfehlung auch bei Akten der Subsumtion vermieden werden, weil hinreichend hohe Wahrscheinlichkeit richtiger Subsumtion moralische Sicherheit erzeugen kann. Unterscheidet man in dieser Weise die in der zitierten Passage aufgestellten Gewissheitsforderungen, wird deutlich, dass Kant das Prinzip des unsicheren Gesetzes in nicht weniger scharfer Form anerkennt wie manche Probabilisten. Juan Caramuel y Lobkowitz (1606–1682), einer der schillerndsten Universaldenker des Barock, hatte das Prinzip der mangelnden Bindekraft unsicherer Gesetze schon im 17. Jahrhundert ähnlich radikal wie Kant aufgefasst.[46] Kant zieht allerdings für die praktische Ethik gänzlich andere Schlüsse als der Probabilist Caramuel.

In diesem Zusammenhang erweist sich auch als bedeutsam, was Kant über Ausnahmen von gesetzlich gebotenen oder verbotenen Handlungen zu sagen hat:

> Da man nun aber aus Not stehlen, betrügen und töten kann, so verderbt der Notfall die ganze Moralität, denn wird ein Notfall behauptet, so beruhts auf jeden seinem Urteil, ob er es für einen Notfall hält oder nicht, und da hier der Grad nicht bestimmt ist, wenn ein Notfall stattfinden kann, sondern hierin jeder urteilen kann wie er will, und was er für einen Notfall halten kann, was kein Notfall ist; so sind die moralische Regeln nicht sicher.[47]

44 RGV 6:185.

45 Zu Kants sich änderndem Gebrauch des Begriffs ‚moralische Sicherheit‘ vgl. Fonnesu 2011. Kants sehr späte Verwendung des Begriffs in der *Anthropologie* (vgl. Fonnesu 2011, S. 202) deckt meine Aussage. Bei Fonnesu wird allerdings überhaupt nicht erkennbar, dass der Begriff der moralischen Sicherheit vor seinem Gebrauch in der frühmodernen Philosophie schon lange in der Scholastik gebräuchlich war – in einem Sinne, der Kants Gebrauch in der Anthropologie entspricht.

46 Caramuel y Lobkowitz (1675), Syndromus, epistola II, cap. 5, n. 773: „Praeceptum incertum non obligat & omne probabile est incertum."

47 V-Mo/Kaehler(Stark):329 f. [Orthographie von mir etwas modernisiert].

Die Problematik des Not- oder Ausnahmefalles von einer sonst durchgängig geltenden Regel ist ein Grundthema nicht nur der Ethik Kants, sondern der modernen Moralphilosophie überhaupt. Sie wird heute nicht selten mit Blick auf angeblich politisch oder militärisch notwendige Ausnahmen von Menschenrechten diskutiert.[48] Insofern haben Kants Ausführungen zu diesem Punkt eine über seine eigene Ethik hinausgehende Bedeutung. Notfälle erkennen und beurteilen wir mit Hilfe unseres Urteilsvermögens aus einer von Person zu Person verschiedenen Perspektive. Da zwischen den Urteilenden oft keine Übereinstimmung besteht, was als Notfall zu gelten hat, gibt es kein Gesetz, dessen Anwendung sich auf eine unumstrittene Liste von Notfällen stützen könnte. Es ist also nicht sicher (bzw. gewiss), wann eine Ausnahme gemacht werden darf, und damit ist das Gesetz insgesamt nicht sicher. Diese Überlegung lässt sich mit Kant noch auf eine andere Weise begründen. Die Urteilskraft, die Ausnahmefälle erkennt, ist eben jene, die Fälle unter ein Gesetz subsumiert. Hierbei treten Unsicherheiten und Wahrscheinlichkeitsurteile auf. Nimmt man nun an, dass verschiedene Beurteiler hinsichtlich von Ausnahmefällen vom Gesetz nicht hinreichend gewiss übereinstimmen, so gibt es keine moralische Sicherheit bei der Zulassung von Ausnahmen. Ein sicheres Gesetz kann folglich nur ein Gesetz sein, das keine Ausnahmen oder Notfälle kennt. Alle anderen Gesetze wären unsicher und könnten keine Geltung beanspruchen, was sie als praktische (d. h. handlungsleitende) Gesetze untauglich macht. Das Prinzip der mangelnden Bindekraft unsicherer Gesetze stützt auf diesem Weg Kants Insistieren auf strikten und uniformen moralischen Gesetzen.

4 Schluss: Probabilismus und Autonomie

Wenn wir unsere bisherigen Befunde zu Kants Verhältnis zum moraltheologischen Probabilismus resümieren, offenbart sich ein komplexes Bild. Kant verdammt den Probabilismus, den er maßgeblich den Jesuiten zuschreibt, als Instrument der moralischen Unlauterkeit. Mit Hilfe des Probabilismus korrumpiert die Eigenliebe unsere Moralität und täuscht uns zugleich erfolgreich über dieses Faktum hinweg.

Bei aller Ablehnung des Probabilismus im Ganzen befürwortete Kant immerhin zwei wichtige Grundprinzipien des Probabilismus: das Prärogativ des Besitzers und das Prinzip, dass ein unsicheres Gesetz nicht bindet. Er vertrat diese Prinzipien in radikaler Form, wie sie von Probabilisten postuliert und von Anti-

48 Siehe z. B. Kramer 2014 zur gegenwärtigen Folterdebatte in der Philosophie.

probabilisten und protestantischen Theologen heftig bestritten wurden. Das Prärogativ des Besitzers gilt bei Kant auch mit Blick auf das Fürwahrhalten von Aussagen. Schon die geringste Geltungsunsicherheit entkräftet zudem ein moralisches Gesetz. Der Probabilismus ging also nicht von falschen Grundprinzipien aus, er missbrauchte diese Prinzipien jedoch für die Zwecke einer allzu permissiven und subversiven Moral. Kant unterstellt dabei keinen ‚ehrenhaften' Irrtum über die Implikationen der genannten Grundprinzipien, sondern entdeckt dahinter eine List der Eigenliebe, die uns über die Existenz des Sittengesetzes hinwegtäuschen möchte. Die Eigenliebe nutzt die Schwächen des scholastischen Dissensmanagements, oder wenigstens von dessen extremsten Varianten, um sich effektiv aus den Zwängen der Moral zu befreien.

Es bleibt allerdings unklar, wie genau Kant den Probabilismus oder die scholastische Debatte um probable Meinungen kannte. Baumgartens Missverständnis des Probabilismus folgte Kant, wie in Abschnitt 2 aufgezeigt, nicht. Hinsichtlich des Prärogativs des Besitzers oder der mangelnden Bindekraft unsicherer Gesetze gibt Kant jedoch kein Wissen um ihre Verbindung zum Probabilismus zu erkennen. Dies ist sicher kein Beleg, und meines Erachtens nicht einmal ein belastbares Indiz, für Kants Unkenntnis der betreffenden Zusammenhänge. Bereits ein sehr begrenztes Ausmaß an Neugier hinsichtlich der Morallehren der ab 1773 verbotenen Jesuiten hätte Kant über die prominentesten Prinzipien des Probabilismus informiert. Außerdem war die Anwendung des Prärogativs des Besitzers auf Aussagen eine so umstrittene Besonderheit, dass ihr Auftreten bei Kant meines Erachtens nur schwer als Zufall einzustufen ist. Dennoch: Nichts hiervon kommt einem Nachweis gleich. Wer will, mag daher das Faktum, dass sowohl Kant als auch Probabilisten ein Prärogativ des Besitzers in doxastischen Angelegenheiten und ein radikalisiertes Prinzip der mangelnden Bindekraft unsicherer Gesetze anerkennen, als bloße Koinzidenz ansehen.

Dies gilt es zu beachten, wenn wir uns nun der Frage zuwenden, in welchem Verhältnis Probabilismus und der Aufstieg des Autonomiebegriffs in der frühen Neuzeit zu einander stehen. Autonomie bedeutet für Kant, die eigene Freiheit mittels selbstgewählter Gesetze zu bestimmen. Nur den Gesetzen unterworfen zu sein, die man sich selbst gegeben hat, stellt die eigentliche Freiheit vernünftiger Wesen dar. Der Weg der europäischen Geistesgeschichte zu dieser Idee und letztlich zum Begriff der moralischen Autonomie wird gemeinhin als Aufstieg betrachtet. Mit ihm tritt der Mensch aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit heraus, die Kant nicht zuletzt als Abhängigkeit von Beichtvätern und Autoritäten versteht. Jerome Schneewind hat diesen Weg in seinem großen Buch *The Invention of Autonomy* nachgezeichnet, in dem allerdings der Beitrag der frühneuzeitlichen Scholastik zum Aufstieg der Autonomie reichlich unterbelichtet

bleibt.[49] Der Probabilismus kommt bei Schneewind gar nicht vor, und Francisco Suárez wird nur pflichtschuldig als letzter großer Scholastiker (von denen es danach allerdings noch viele gab) ohne tiefergehende Auseinandersetzung erwähnt. Kants Verwendung von zwei Grundprinzipien des Probabilismus dokumentiert demgegenüber, dass der Probabilismus wesentlich zur Vorgeschichte des modernen Autonomiebegriffs gehört. Das ist, wie dargelegt, nicht zwingend als Beleg eines direkten Einflusses auf Kant zu verstehen, da sich bei Kant ein Wissen um die Verbindung der von ihm verwendeten Prinzipien zum Probabilismus der katholischen Moraltheologie nicht nachweisen lässt. Ein Beitrag des Probabilismus zur Geschichte des Autonomiebegriffs lässt sich mithin nur insofern manifestieren, als die beiden hier diskutierten Prinzipien erstmals im Probabilismus des 17. Jahrhunderts in ihrer vollen Virulenz diskutiert wurden. Einige grundlegende Probleme, die der Autonomiebegriff schließlich bei Kant löst, standen mithin seit der Debatte um probable Meinungen in der katholischen Moraltheologie im Raum. Sachlich gehört der Probabilismus folglich zur Geschichte der Autonomie, auch wenn sich ein unmittelbarer Einfluss auf Kant nicht sicher nachweisen lässt.

Das heißt wohlgemerkt nicht, wie Jean Delumeau behauptet hat, dass der Probabilismus die menschliche Handlungsautonomie anerkannte.[50] Autonomie als Selbstgesetzgebung blieb dem Probabilismus fremd. Die Gesetze, von denen die Probabilisten sprechen, sind nach wie vor Gottes Gesetze, die den Mensch binden. Selbst wenn man im Sinne einer alten scholastischen Übung räsonierte ‚als ob es keinen Gott gäbe' (*etiamsi Deus non daretur*), könnte die richtig erkennende Vernunft (*recta ratio*) moralische Gesetze immer noch als objektive Gegebenheiten ausweisen, aber sie würde sich diese Gesetze nach scholastischem Verständnis dennoch nicht selbst geben, sondern aus der vernünftigen Ordnung der Welt erschließen. Der moderne Begriff der moralischen Autonomie, der mit Rousseau und Kant entsteht, ist dem scholastischen Denken in der Tat fremd.[51]

Es wäre gleichwohl falsch, den Probabilismus deshalb aus der Vorgeschichte des modernen Autonomiebegriffs zu tilgen. In diese Geschichte gehört nicht nur, was diesem Begriff gleicht, sondern auch, was Probleme aufwirft, die durch den Autonomiebegriff gelöst werden. Der Aufstieg des Prärogativs des Besitzers und der mangelnden Bindekraft unsicherer Gesetze in der katholischen Moraltheologie des 17. Jahrhunderts führte zu einer Krise traditioneller, heteronomer Gesetzesbindung. Damit keine Missverständnisse entstehen: keines dieser Prinzi-

49 Schneewind 1998.
50 Delumeau 1990, S. 139 u. 143.
51 Ich stimme diesbezüglich überein mit Gay 2012, S. 139; Quantin 2002, S. 912.

pien und kein Moraltheologe, der sie propagierte, redete einer Entbindung des Menschen von Gottes Gesetzen das Wort. Gott blieb der moralische Gesetzgeber, daran änderten weder die Prinzipien des Probabilismus noch die Denkfigur des *etiamsi Deus non daretur* etwas. Lediglich bei Meinungsstreit über die Erkennbarkeit und Interpretation von Gottes Gesetzen litt deren Bindekraft in den Augen von Theologen des 17. Jahrhundert. Wie die Plethora der konkurrierenden Meinungen in der barocken Moraltheologie zeigte, war solcher Meinungsstreit jedoch endemisch, insbesondere wenn es um die Bestimmung konkreter Handlungspflichten ging. Die Freiheit des Handelnden zu tun und zu lassen, was diesem nützlich ist oder dessen Willen entspricht, wurde daher durch die Prinzipien des Probabilismus gewährt, wo immer Vorschriften und Gesetzesbindungen unter Moraltheologen *in concreto* kontrovers waren. Aufgrund dieser von Gesetzesbindungen befreienden Wirkung wurde der Probabilismus schon im 17. Jahrhundert als freiheitsfördernd (*libertati favens*) bezeichnet. Der Begriff der Freiheit erlangte dadurch zunehmend eine ‚negative', auf das Nichtbestehen von Bindungen abzielende Bedeutung. Der Probabilismus förderte mithin den Aufstieg von negativer Freiheit als einer Grundkategorie modernen Denkens.[52]

Es wäre verfehlt anzunehmen, die Wirkungen dieser Entwicklung hätten sich nur in abseitigen scholastischen Traktaten niedergeschlagen. Heute sind der Probabilismus und die frühneuzeitliche scholastische Debatte um probable Meinungen in der Geschichtsschreibung von Philosophie und Theologie marginalisiert. Im 17. Jahrhundert war der Streit um den Probabilismus dagegen ein intellektuelles Großereignis in der katholischen Welt. Von Umfang und Zahl der Beiträge her handelte es sich um eine der größten Debatten der frühen Neuzeit überhaupt. Die Debatte um probable Meinungen bewegte auch nicht nur den Geist barocker Scholastiker, sondern zeitigte enorme politische Auswirkungen. Sie half Richelieu, Forderungen der Staatsräson christlich abzusichern, spaltete am Ende des 17. Jahrhunderts den Jesuitenorden, und trug zum Verlust des europäischen Einflusses am Hof des Kaisers von China bei – um nur einige von einer Vielzahl gesellschaftlich bedeutsamer Auswirkungen zu nennen.[53] Aufklärer, die bei den Jesuiten in die Schule gegangen waren (es waren nicht wenige), hatten somit eine Hauptströmung der katholischen Moraltheologie als freiheitsfördernd (*libertati favens*) kennengelernt. Auch wenn die Vordenker der Aufklärung dann

52 Vgl. Skinner 1998.

53 Zu den politisch und historisch relevanten Auswirkungen der Probabilismusdebatte vgl. z. B. Gay 2012; Minamiki 1985; Reinhardt 2016.

andere Freiheitsideen entwickelten, war ihnen dadurch innere Freiheit als Gut (sogar Besitzgut) ins Bewusstsein gerufen worden.[54]

Es gibt mithin keinen guten Grund, den Freiheitsdiskurs des Probabilismus mit Blick auf die Vorgeschichte des Autonomiebegriffs zu vernachlässigen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass eine große Koalition von antiprobabilistischen katholischen Moraltheologen, protestantischen Theologen, und Denkern der philosophischen Avantgarde die probabilistische Vorstellung von innerer negativer Freiheit seit dem späten 17. Jahrhundert als überzogen und gefährlich attackierten. Vor diesem Hintergrund lässt sich die Idee der Autonomie zumindest auch als Antwort auf diese Befürchtungen verstehen. Nur indem wir uns unser moralisches Gesetz selbst geben, können und müssen wir uns in einer Epoche, die Offenbarung nicht mehr als sicheren Weg zur Erkenntnis ansah, der Geltung des moralischen Gesetzes sicher sein. Das Prärogativ des Besitzers lässt sich nicht gegen ein selbstgegebenes Gesetz wenden, weil wir als Gesetzgeber nicht nur Besitzer unserer Freiheit (wie im radikalen Probabilismus), sondern auch Besitzer des Gesetzes sind. Ein selbstgegebenes Gesetz gilt zudem sicher, weil wir gemäß der *verum-factum* Theorie als Hersteller von seiner Geltung wissen. Kant löst somit ein Problem, das seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts virulent geworden war

Damit wird deutlich, dass der Freiheitsbegriff der Probabilisten zur Vorgeschichte des Autonomiedenkens gehört. Es handelt sich allerdings weder um einen Vorläuferbegriff, noch um einen Vorgriff, oder um eine Wurzel moderner Autonomie. Der radikalisierte Freiheitsbegriff des Probabilismus warf vielmehr Probleme auf, welche die Idee der Autonomie zu lösen verspricht.

Literatur

Amann, Emile, „Laxisme“, in: Alfred Vacant/Eugène Mangenot (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 9/1, Paris 1926, 37–86.

Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Ethica Philosophica*. Halle 1763.

Byrne, Edmund F., *Probability and Opinion. A Study in the Medieval Presuppositions of Post-Medieval Theories of Probability*, The Hague 1968.

Caramuel y Lobkowitz, Juan, *Dialexis de Non-Certitudine humanam Libertatem in Possessione et Bona Fide plene conservans*, Lyon 1675.

54 Ich nehme diesen Zusammenhang auch für Frankreich an, wo der Probabilismus ab 1700 auch bei den Jesuiten weitgehend niedergekämpft worden war (vgl. Gay 2003; Quantin 2002). Gleichwohl geben die Schriften der französischen Antiprobabilisten recht gut zu erkennen, was Probabilisten behauptet hatten. In der polemischen Verzerrung durch Antiprobabilisten wird der (kritisierte) Freiheitsimpetus der Probabilisten sogar überbetont.

Cataldi Madonna, Luigi, „Kant und der Probabilismus der Aufklärung“, in: Norbert Hinske (Hg.), *Kant und die Aufklärung*, Hamburg 1992, 25 – 45.
Chignell, Andrew, „Belief in Kant“, in: *Philosophical Review* 2007, 116: 323 – 360.
Decock, Wim, „Lessius and the Breakdown of the Scholastic Paradigm“, in: *Journal of the History of Economic Thought* 2009, 31: 57 – 78.
Delumeau, Jean, *L'aveu et le pardon.* Paris 1990.
Deman, Thomas, „Probabilisme“, in: Alfred Vacant/Eugène Mangenot (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 3/1, Paris 1936, 417 – 619.
von Döllinger, Ignaz/Reusch, Franz H., *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kircheseit dem 16. Jahrhundert*, Nördlingen 1889.
Fleming, Julia, *Defending Probabilism. The Moral Theology of Juan Caramuel*, Washington D.C. 2006.
Fonnesu, Luca, „Kant on ‚Moral Certainty'“, in: Luigi Cataldi Madonna/Paola Rumore (Hgg..), *Kant und die Aufklärung. Akten der Kant-Tagung in Sulmona, 24.–28. März 2010*, Hildesheim 2011, 183 – 204.
Franklin, James, *The Science of Conjecture*, Baltimore 2001.
Funaki, Shuku, *Kants Unterscheidung zwischen Scheinbarkeit und Wahrscheinlichkeit*, Frankfurt/Main 2002.
Gay, Jean-Pascal, „Laxisme et rigorisme“, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 2003, 3: 525 – 548.
Gay, Jean-Pascal, *Jesuit Civil Wars. Theology, Politics and Government under Tirso González, 1687 – 1705*, Farnham 2012.
Heinrich von Gent, *Quodlibeta*, vol. 2, Louvain 1961.
Huber, Franz, „Formal Representations of Belief“ (Version 2016), in: Eduard N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy:* https://plato.stanford.edu/entries/formal-belief/ geöffnet 24. September 2018.
Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei*, in: Jacques-Paul Migne (dir.), *Patrologia Latina*, tom. 176, Paris 1865, 173 – 618
Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften,* hrsg.: Bd. 1 – 22 Preussische Akademie der Wissenschaften; Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900 ff. (Zitiert: Siglum Bd.-Nr.: Seite[n]. Die erste *Kritik* wird nach der Originalpaginierung A/B zitiert.)
Kant, Immanuel, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. von Werner Stark, Berlin/New York 2004. (Zitiert: V-Mo/Kaehler(Stark):Seite[n]).
Kantola, Ilkka, *Probability and Moral Uncertainty in Late Medieval and Early Modern Times*, Helsinki 1994.
Kazim, Emre, *Kant on Conscience*, Leiden 2017.
Kramer, Matthew H., *Torture and Moral Integrity*, Oxford 2014.
Lehmann, Gerhard, *Zur Analyse des Gewissens in Kants Vorlesungen über Moralphilosophie.* Göttingen 1974.
Lottin, Odon, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, vol. 2, Leuven 1948.
Maryks, Robert A., *Saint Cicero and the Jesuits. The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism,* Aldershot 2008.
Medina, Bartolomé de, *Scholastica Commentaria in D. Thomae Aquinatis Primam Secundae*, Köln 1618.

Minamiki, George, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*, Chicago 1985.
Pasternack, Lawrence, „Kant on Opinion: Assent, Hypothesis, and the Norms of General Applied Logic“, in: *Kant-Studien* 2014, 105: 41 – 82.
Quantin, Jean-Louis, „Le Saint-Office et le probabilisme (1677 – 1679)“, in: *Mélanges de l'Ècole Francaise de Rome* 2002, 114: 875 – 960.
Reinhardt, Nicole, *Voices of Conscience. Royal confessors and political counsel in seventeenth-century Spain and France*, Oxford 2016.
Ruffini Avondo, Edoardo, „Il possesso nella teologia morale post-tridentina“, in: *Rivista di storia del diritto italiano* 1929, 2: 63 – 98.
Schneewind, Jerome B., *The Invention of Autonomy*, Cambridge 1998.
Schüssler, Rudolf, *Moral im Zweifel*, 2 Bde, Paderborn 2003, 2006a.
Schuessler, Rudolf, „Moral Self-Ownership and ius possessionis in Late Scholastics“, in: Virpi Mäkinen/Petter Korkman (eds.), *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, Dordrecht 2006b, 149 – 72.
Schüssler, Rudolf, „Der Wille zur Meinung. Ignacio de Camargo und Antonius Terillus zur Macht des Willens über das Fürwahrhalten“, in: Carlos Spoerhase/Dirk Werle/Markus Wild (eds.), *Unsicheres Wissen in der frühen Neuzeit*, Berlin 2009, 339 – 364.
Schüssler, Rudolf, „Kant und die Kasuistik: Fragen zur Tugendlehre“, in: *Kant-Studien* 2012, 103: 70 – 95.
Schuessler, Rudolf, „Scholastic Probability as Rational Assertability – The Rise of Theories of Reasonable Disagreement“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 2014a, 96: 202 – 231.
Schuessler, Rudolf, „Probability in Medieval and Renaissance Philosophy“ (Version 2014b), in: Eduard N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/probability-medieval-renaissance/ geöffnet 24. September 2018.
Schuessler, Rudolf, *The Debate on Probable Opinions in the Scholastic Tradition*, Brill's Studies in Intellectual History 302, Leiden 2019.
Schwartz, Daniel, „Probabilism Reconsidered: Deference to Experts, Types of Uncertainty, and Medicines“, in: *Journal of the History of Ideas* 2014, 75: 373 – 393.
Skinner, Quentin, *Liberty before Liberalism*, Cambridge 1998.
Stone, Martin W.F., „The Origins of Probabilism in Late Scholastic Moral Thought“, in: *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 2000, 67: 114 – 157.
Tutino, Stefania, *Uncertainty in Post-Reformation Catholicism. A History of Probabilism*, Oxford 2018.
Vogel, Christine, *Der Untergang der Gesellschaft Jesu als europäisches Medienereignis (1758 – 1773)*, Mainz 2006.
Wang, Chin-hsien, *Kants Lehre vom Gewissen*, Basel 1993.
Wright, Jonathan, „Suppression and Restoration“, in: Thomas Worcester (ed.), *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge 2008, 263 – 277.

Jens Timmermann

Der Status unvollkommener Pflichten in Kants Theorie des Gewissens

Abstract: How does conscience react to violations of imperfect duty in Kant's mature ethical theory? On the one hand, conscience is given the role of relating an abstract moral law to an agent's self, and this clearly encompasses perfect and imperfect duty alike. On the other hand, Kant sees conscience as an internal court that condemns and acquits (but does not reward); and there are concrete passages, such as the famous example of the Grand Inquisitor in the 1793 *Religion*, that similarly indicate that conscience speaks up only if strict or maybe juridical duties have been or are about to be violated. In this article, I discuss five prima facie plausible solutions to this puzzle. I conclude that conscience can prohibit non-compliance with imperfect duty if it is an expression of a culpable flaw at the level of the agent's underlying maxim.

1 Die Aufgabe des Gewissens bei Kant

Das Wort „Gewissen" findet sich in Kants grundlegenden Werken zur Ethik der 1780er Jahre nur selten. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* wird es zweimal gebraucht (GMS 4:404.20 4:422.19), in der *Kritik der praktischen Vernunft* nur ein einziges Mal (KpV 5:98.14). Es wäre aber ein Fehler, deshalb anzunehmen, Kant habe sich für Gewissensfragen nicht interessiert. Die Tatsache, daß eine eingehende Untersuchung des Themas „Gewissen" in den besagten Schriften fehlt, ist vielmehr seinem ausgeprägten Sinn für philosophische Prioritäten geschuldet, die die Architektonik seiner Schriften reflektiert.[1] Wenn es darum geht, das oberste Prinzip der Sittlichkeit allererst zu finden und zu formulieren, es gegen skeptische Einwände zu verteidigen, Autonomie von Heteronomie zu scheiden und die Folgen der neuen ethischen Theorie für offen gebliebene metaphysische Fragen zu erörtern, dann ist es legitim, die Rolle des Gewissens zu

1 Die Vorlesungsnachschriften belegen allerdings, daß Kant sich durchweg – schon in den 1770er Jahren (Kaehler/Collins) und in den 1780ern (Powalski) – für das Thema Gewissen interessiert hat. Sie zeigen außerdem, daß er seine Ansichten in einigen wichtigen Details geändert hat. In den Vorlesungen der Kaehler-Tradition spricht er einigen Menschen bloß ein Analogon des Gewissens zu; in den späteren Vorlesungen verabschiedet sich Kant von der Vorstellung der *conscientia concomitans*, die sich bei der Handlung bemerkbar macht.

https://doi.org/10.1515/9783110624618-011

vernachlässigen.[2] Die reine Moralphilosophie hat Vorrang vor der Moralpsychologie.

In den späteren Schriften zu Religion und Ethik schließt Kant diese Lücke. So präsentiert er das Gewissen in der Einleitung zur *Tugendlehre* als eine von vier zwischen Vernunft und Sinnlichkeit vermittelnden Eigenschaften, zu deren Erwerb es keine Pflicht geben kann, weil jemand, der sie nicht besitzt, kein moralisches – der Moral fähiges – Wesen ist und demnach überhaupt keine Pflichten hat. Damit ähnelt das Gewissen vor allem dem moralischen Gefühl, dessen konkrete, aktivierte Emotion sonst Achtung fürs Gesetz heißt.[3] Definiert wird das Gewissen an dieser Stelle als „die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende practische Vernunft" (MS 6:400.27–29). Das Gewissen beziehe sich nicht auf ein Objekt, sondern auf das Subjekt des Handelnden. Das Gewissen ermöglicht es der reinen praktischen Vernunft das moralische Gefühl (in der Bedeutung eines Vermögens) zu affizieren und so Achtung für das ihr eigene Gesetz hervorzubringen. Kant nennt das Gewissen deshalb „eine unausbleibliche Thatsache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht." (MS 6:400.30–31).

Ganz ähnlich charakterisiert Kant die Aufgabe des Gewissens in der vier Jahre jüngeren *Religionsschrift*. Der folgende Gedanke ist besonders aufschlußreich:

> Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sey, darüber urtheilt der Verstand, nicht das Gewissen. Es ist auch nicht schlechthin nothwendig, von allen möglichen Handlungen zu wissen, ob sie recht oder unrecht sind. Aber von der, die *ich* unternehmen will, muß ich nicht allein urtheilen, und meynen, sondern auch gewiß seyn, daß sie nicht unrecht sey, und diese Forderung ist ein Postulat des Gewissens […]. (RGV 6:186.1–7)

Die grundlegende allgemeine Aufgabe des Gewissens ist demnach die, zwischen dem Akteur als handelndem Subjekt und den abstrakten Prinzipien der reinen praktischen Vernunft zu vermitteln. Erst durch das Gewissen sehe ich meine Handlungen als solche an, die unter moralischen Gesetzen stehen und nach ihnen beurteilt werden müssen. Es rechnet mir das, was ich getan habe, ebenso moralisch zu wie das, was ich zu tun im Begriff bin.

---

2 Einzig in der Methodenlehre der *Kritik der praktischen Vernunft* hätte man vielleicht eine Erörterung des Gewissensbegriffs erwartet.

3 Die anderen beiden ästhetischen Vorbegriffe, Menschenliebe und Selbstachtung, scheinen den Tugendpflichten gegen andere und gegen sich selbst zugeordnet und deshalb weniger allgemein zu sein. Dabei ist allerdings zu beachten, daß für Kant die Pflichten gegen sich selbst – vor allem die Möglichkeit des Selbstzwangs – wiederum der Erfüllung anderer Pflichten vorgeschaltet ist, so daß Selbstachtung auf diesem Umweg möglicherweise doch noch eine allgemeine grundlegende Funktion zukommt.

So ist zum Beispiel die Kenntnis des allgemeinen Grundsatzes, daß es unrecht sei, etwas zu behaupten, das man für falsch hält, von dem Bewußtsein zu unterscheiden, daß ich nichts, das ich für falsch halte, behaupten darf, oder daß ich mir eine solche Behauptung im Nachhinein als schuldhaft zurechne. Darin ist das Gewissen praktische Apperzeption. Das „Ich darf" („Es ist mir nicht verboten", „Es ist mir erlaubt") der reinen praktischen Vernunft muß, sozusagen, all meine Handlungen begleiten können. Deshalb ist es kaum verwunderlich, daß Kant in der Einleitung zur *Tugendlehre* behauptet, die Lehre vom Gewissen sei – so wie die innere Freiheit die Bedingung aller Tugendpflicht – „Bedingung aller Pflicht überhaupt" (6:406.34 – 407.1). Aus diesem Grund kann es dann keine Pflicht geben, sich ein Gewissen „anzuschaffen" (6:400.24). Was bleibt, ist die Pflicht, das in allen moralischen Akteuren bereits vorhandene Gewissen zu pflegen:

> Die Pflicht ist hier nur sein Gewissen zu cultiviren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und[4] alle Mittel anzuwenden (mithin nur indirecte Pflicht), um ihm Gehör zu verschaffen. (MS 6:401.19 – 21)

Die Details bleiben an dieser Stelle unklar. Allerdings erwähnt Kant im Zuge seiner Erläuterung des subjektiven Charakters des Gewissens flüchtig, daß es ihm zukommt, „das moralische Gefühl durch ihren Act" – d. h. den Urteilsakt der reinen praktischen Vernunft –„zu afficiren" (6:400.30). Ohne Gewissen ließe uns moralisches Urteilen kalt. Auf das Thema, wie sich die Kultivierung des Gewissens konkret gestaltet, kommen wir am Ende dieses Textes noch einmal zu sprechen.

2 Das Gewissen im Wandel

Die Autonomie- und Achtungslehre und die einige Jahre jüngere Lehre vom Factum der Vernunft hinterläßt deutliche Spuren in Kants Theorie des Gewissens. Denn Klugheit und moralische Gebote unterscheiden sich nun deutlich, in der ethischen Theorie wie im Bewußtsein des Akteurs. Es entfällt die Notwendigkeit, die Gesetze der reinen praktischen Vernunft über den Umweg göttlicher Drohungen oder Verheißungen an den menschlichen Willen zu binden, den Kant sich noch in der Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* zu nehmen genötigt sah; und phänomenologisch setzt sich ein genuin kategorischer Imperativ eindeutig von Klugheit und Unklugheit ab:

---

4 D. h.: und überhaupt, und generell? Die Aufmerksamkeit auf die Stimme des Richters zu schärfen scheint doch ein solches Mittel zu sein.

> Der im Spiel *verlohren* hat, kann sich wol über sich selbst und seine Unklugheit *ärgern,* aber wenn er sich bewußt ist, im Spiel *betrogen* (obzwar dadurch gewonnen) zu haben, so muß er sich selbst *verachten,* so bald er sich mit dem sittlichen Gesetze vergleicht. Dieses muß also doch wol etwas Anderes, als das Princip der eigenen Glückseligkeit seyn. Denn zu sich selber sagen zu müssen: ich bin ein *Nichtswürdiger,* ob ich gleich meinen Beutel gefüllt habe, muß doch ein anderes Richtmaaß des Urtheils haben, als sich selbst Beyfall zu geben, und zu sagen: ich bin ein *kluger* Mensch, denn ich habe meine Casse bereichert. (KpV 5:37.14 – 21)

Der erste Abschnitt der *Grundlegung* und der erste Abschnitt der Analytik der *Kritik der praktischen Vernunft* sind undenkbar ohne die phänomenologische Eindeutigkeit moralischer Imperative im Bewußtsein des ‚gemeinen' moralischen Akteurs. Es kann deshalb nicht überraschen, daß sich Behauptungen wie diese aus Kaehlers Vorlesungsnachschrift zur Morallphilosophie in Kants Vorlesungen und Werken nach 1784 nicht mehr finden:

> Der Mensch kann mit sich pragmatisch oder moralisch zufrieden oder unzufrieden seyn; *beydes wird aber sehr offt bey dem Menschen verwechselt, er glaubt offt Gewissensbisse zu haben, ob er sich gleich nur für einem Richter der Klugheit fürchtet.* Wenn man jemanden in einer Gesellschafft offendirt hat, so macht man sich zu Hause Vorwürfe deswegen, welches Vorwürfe vom Richter der Klugheit sind, indem man sich einen Feind zu vermuthen hat; denn alle Reproche der Klugheit ist diejenige, durch die ein Schaden entsteht, weiß man nun, daß es der andere es nicht gemerkt hat, so ist man zufrieden, folglich ist es ein Vorwurf der Klugheit, und man hält es doch für einen Vorwurf der Sittlichkeit. (V-Mo/Kaehler(Stark): 19.23 – 34; Hervorhebung J.T.)

In Kants Ethik der Autonomie verhält sich die Sache ganz anders. Nicht einmal durch und durch schlechte Menschen können es vermeiden, die Stimme des Gewissens gelegentlich zu hören; und wenn das geschieht, wird sie *als* Stimme des Gewissens gehört, nicht bloß als uneindeutiger Vorwurf. Das bedeutet auch, daß sich in Kants Ethik ab der Mitte der 1780er Jahre kein Akteur mehr vollständig und durchgängig im moralischen Status seiner Handlungen täuschen kann.[5]

5 Es gibt weitere, kleinere Unterschiede, die die Gewissenslehre der 1790er Jahre von den Vorlesungsnachschriften der Zeit vor 1784 trennt. So nennt Kant das Gewissen bei Kaehler und Powalski etwa einen ‚Instinkt'. Die spätere These, daß das Gewissen ein Aspekt unserer praktischen Vernunft ist, läßt diese Redeweise dann unangemessen erscheinen. In den Druckschriften kommt sie nicht vor.

3 Ein Gericht, das über die Einhaltung vollkommener Pflichten wacht

In der ausgereiften Ethik Kants, die erstmals in der *Grundlegung* in Erscheinung tritt, wird auch jedem normalen, erwachsenen Menschen ein Gewissen zuerkannt.[6] „Jeder Mensch", schreibt er in *Tugendlehre*, „hat Gewissen, und finde sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respect (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten" (MS 6:438.13 – 15). Dies gehört zu unserem Wesen. Das Gewissen folgt dem Handelnden „wie sein Schatten", wenn er versucht, ihm zu entkommen (MS 6:438.17). Und weiter:

> Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden dann und wann zu sich selbst zu kommen, oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es, in seiner äußersten Verworfenheit, allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu *hören,* kann er doch nicht vermeiden. (MS 6:438.18 – 23)

In gleichen Abschnitt der *Tugendlehre* wird auch deutlich, daß Kant sich das Gewissen ganz traditionell als inneren Gerichtshof denkt, bei dem wir die Stelle des Richters mit einer allwissenden Gottheit besetzen, die uns zur Einhaltung unserer Pflichten ermahnt. Hier besteht eine enge Verbindung zu Kants Religionsbegriff. Religion ist für Kant nicht der überlieferte Glaube dieser oder jener Konfession oder Gemeinschaft, sondern der verinnerlichte Gedanke, moralische – *eigentlich* autonome – Gebote als Gebote anzusehen, die von Gott gutgeheißen werden (vgl. etwa MS 6:443 – 444).

Zur Gerichtsmetapher paßt unser Sprachgebrauch vom schlechten und vom reinen (guten) Gewissen. Es scheint für Kant auch vor dem Gewissen nur Verurteilung oder Freispruch zu geben. Das spiegelt sich zum Beispiel in der oben bereits zitierten Definition in der Einleitung zur *Tugendlehre* wider, wo es heißt, das Gewissen sei „die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht

---

6 Damit stellt sich freilich die Frage, wie man ‚normale' erwachsene Menschen von solchen Menschen unterscheidet, die kein Gewissen haben. Kant scheint im allgemeinen davon auszugehen, daß jeder Mensch, der über Klugheitsfragen nachdenken kann, auch die Fähigkeit besitzt, moralisch zu urteilen und diese Urteile auf die eigenen Handlungen zu beziehen (vgl. etwa GMS 4:454.22). Dieser letzte Schritt der Übertragung auf die eigene Person könnte bei – im modernen Sinn – pathologischen Akteuren fehlen (denen es allerdings auch an Anlässen fehlen würde, überhaupt moralisch zu urteilen). Vielleicht schließt sich so die Lücke. Moralisches Urteil folgt auf Klugheitsüberlegung und bezieht deshalb von vornherein das Gewissen (als *conscientia antecedens*) mit ein.

zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende practische Vernunft“ (MS 6:400.27–29).

Kants Beispiele fallen ganz in diesem Sinn aus, etwa das des Dieners in der *Tugendlehre*, der in den kasuistischen Fragen zur Lüge seinen Herren verleugnet:

> In wirklichen Geschäften, wo es aufs Mein und Dein ankommt, wenn ich da eine Unwahrheit sage, muß ich alle die Folgen verantworten, die daraus entspringen möchten? Z. B. ein Hausherr hat befohlen: daß, wenn ein gewisser Mensch nach ihm fragen würde, er ihn verläugnen solle. Der Dienstbothe thut dieses: veranlaßt aber dadurch, daß jener entwischt und ein großes Verbrechen ausübt, welches sonst durch die gegen ihn ausgeschickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt hier die Schuld (nach ethischen Grundsätzen)? Allerdings auch auf den letzteren, welcher hier eine Pflicht gegen sich selbst durch eine Lüge verletzte; deren Folgen ihm nun durch sein eigen Gewissen zugerechnet werden. (MS 6:431.25–34)

In diesem Zusammenhang ist auch die moralische Zufriedenheit der *Kritik der praktischen Vernunft* zu nennen, die rein negativ gedacht wird (KpV 5:118.24–37). Wir kommen auf sie in der Folge zurück. Süßer Verdienst ist der *Tugendlehre* zufolge als Belohnung zwar möglich, beruht aber auf dem Mitgefühl mit jemandem, dem man geholfen hat und der dies durch seine Dankbarkeit zu erkennen gibt (MS 6:391.19). Dadurch, daß sie auf die Erkenntlichkeit anderer Menschen angewiesen ist, wird sie uns nicht mit der gleichen Sicherheit zuteil wie die Verurteilung des Gewissens bei bösen Taten.

Mehr noch: das Gewissen verurteilt uns, passend zur Gerichtsmetaphorik, allem Anschein nach nur dann, wenn wir strenge Pflichten oder Rechtspflichten verletzen. In Kants Diskussion des berühmten Falls vom Ketzerrichter[7] in der *Religionsschrift*, der einen „sonst guten Bürger“ (RGV 6:186.23–24) zum Tode verurteilen möchte, wird das mehr als deutlich.[8] Man muß sich sicher sein, daß die eigene Handlung nicht unrecht ist, daß sie niemandem Unrecht zufügt, daß sie niemandes Rechte verletzt. Es ist kein Zufall, daß das Gewissen in der *Grundlegung* beim Fall des betrügerischen Versprechens auf den Plan tritt, das ebenso die Verletzung einer Rechtspflicht darstellt (GMS 4:422.19).

7 Im Auge hat Kant laut Vigilantius Tomás de Torqemada, den ersten Großinquisitor der Spanischen Inquisition, vgl. V-MS/Vigil 27:615.28.

8 Dazu ausführlich: Timmermann 2016.

4 Das Urteil des Gewissens vor der Tat

Was sagt uns das Gewissen, wenn es Handlungen vor der Tat hypothetisch beurteilt? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus der Vorsichtsregel der *Religionsschrift*, nichts auf die Gefahr hin zu tun, daß es unrecht sein möge. Kant geht davon aus, daß bei möglichen Verstößen gegen Rechtspflichten Zweifel an deren Legitimität nie vollkommen ausgeräumt werden können. Deshalb kann uns das Gewissen als Kriterium des Erlaubten dienen. Der besagte Fall des Ketzerrichters dient ihm als Beispiel. Wir können ihm „auf den Kopf zusagen [...], daß er in einem solchen Falle nie ganz gewiß seyn könnte, er thue hierunter nicht völlig unrecht" (RGV 6:186.28 – 30). Nach dem – angeblich unmittelbar gewissen – Prinzip des *quod dubitas, ne feceris* muß er also davon absehen, den Ketzer hinrichten zu lassen. Tut er es doch, handelt er schuldhaft, d. h. seinem Gewissen zuwider. Natürlich könnte er auch ohne Einschränkungen – ohne im Glauben begründete Bedenken – zu diesem Schluß kommen. Doch Kant zweifelt nicht an der Aufrichtigkeit seines Kirchenglaubens. Deshalb bleibt ein Konflikt, den auf normativer Ebene stets die Moral gewinnt.

Der Grund dafür liegt in der Unterschiedlichkeit der beiden Quellen, aus denen der Ketzerrichter seine konfligierenden Handlungsregeln bezieht. Der Kirchenglaube kann im Urteil der Vernunft nicht mit der Moral konkurrieren, weil er seine Normen aus der geschichtlichen Überlieferung schöpft, die für allerlei Fehler anfällig ist:

> Er war zwar vermuthlich des festen Glaubens, daß ein übernatürlich-geoffenbarter göttlicher Wille (vielleicht nach dem Spruch: compellite intrare) es ihm erlaubt, wo nicht gar zur Pflicht macht, den vermeynten Unglauben zusamt den Ungläubigen auszurotten. Aber war er denn wirklich von einer solchen geoffenbarten Lehre, und auch diesem Sinne derselben so sehr überzeugt, als erfordert wird, um es darauf zu wagen, einen Menschen umzubringen? Daß einem Menschen seines Religionsglaubens wegen, das Leben zu nehmen unrecht sey, ist gewiß: wenn nicht etwa (um das Äußerste einzuräumen), ein göttlicher, außerordentlich ihm bekannt gewordener Wille es anders verordnet hat. (RGV 6:186.30 – 187.2)

Und selbst bei einer solchen übersinnlichen Verordnung soll man – wie der Fall Abrahams und Isaaks zeigt – eher an seinen eigenen Geisteskräften zweifeln als das Leben eines unschuldigen Menschen opfern. In beiden Fällen läßt das Gewissen die Tat nicht zu, weil man sich prinzipiell nicht sicher sein kann, daß sie nicht unrecht ist, d. h. weil man nicht sicher sein kann, daß sie erlaubt ist.

Daraus ergibt sich grob das folgende Bild. Das Gewissen tritt in seiner Funktion der *conscientia antecedens* in dreierlei Gestalt auf. Entweder erlaubt es uns die Tat, indem es uns von jedweder Schuld freispricht. Dann dürfen wir nach nicht-moralischen Erwägungen handeln. Oder es verurteilt, zweitens, die Hand-

lung geradeheraus und wir dürfen nicht entsprechend handeln. Die dritte Möglichkeit ist schließlich die des Konflikts, in dem das Gewissen warnt und uns zur genaueren Prüfung der Handlung ermahnt. In manchen Fällen ergibt eine gewissenhafte Untersuchung, daß die Handlung letztlich doch bedenkenlos ist und damit erlaubt. Wenn ich mir nicht im klaren darüber bin, ob ich noch etwas von dem Geld, was ich für eine Anschaffung verwenden möchte, einem Bekannten schulde, der mir vor einiger Zeit eine größere Summe geliehen hat, so läßt sich ein solcher Zweifel meist schnell und restlos ausräumen. Anders ist die Lage beim Konflikt mit theologischen, politischen, ideologischen etc. Überzeugungen, die der Handelnde aufrichtig vertritt.[9] Wie der Fall des Großinquisitors zeigt, geht Kant davon aus, daß Zweifel an der Erlaubtheit der Verurteilung des Ketzers bleiben. Doch damit ist die Handlung ebenso verboten wie im unproblematischen zweiten Fall. Solange eine Tat zweifelhaft bleibt, muß man sie durch gründliches Nachforschen aus der Welt zu räumen versuchen. Gelingt dies – im Fall des Inquisitors: aus prinzipiellen Gründen – nicht, so bleibt sie unerlaubt, entsprechendes Handeln somit schuldhaft.

Aus der Rolle des Gewissens als Kriterium des Erlaubten ergibt sich auch die Lösung des Rätsels um das ‚irrende Gewissen', dessen Existenz Kant in der Einleitung in die *Tugendlehre* so vehement bestreitet:[10]

> Die mancherley Eintheilungen des Gewissens gehe ich noch hier vorbey und bemerke nur, was aus dem eben angeführten[11] folgt: daß nämlich ein *irrendes* Gewissen ein Unding sey. Denn in dem objectiven Urtheile, ob etwas Pflicht sey oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjectiven, ob ich es mit meiner practischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann practisch gar nicht geurtheilt haben würde; in welchem Fall weder Irrthum noch Wahrheit statt hat. (MS 6:401.3 – 10)

Ich kann mich nicht darin irren, ob ich etwas *guten Gewissens* getan habe, weil mir verbleibende Zweifel subjektiv präsent gewesen wären. Ich kann mich in der

9 Da in Kants Moralpsychologie nur Neigung – mit Blick auf das größtmögliche Eigeninteresse – und reine praktische Vernunft das menschliche Tun und Lassen bestimmen können und es einen Konflikt in der reinen praktischen Vernunft nicht geben kann, muß letztlich auch jede nichtmoralische Überzeugung von einer starken Neigung gestützt werden, um praktisch relevant zu sein. Neigungen zu Glaubensinhalten oder politischen Positionen entstehen vermutlich durch langjährige Sozialisation und sind entsprechend hartnäckig. Ein politischer oder ein Glaubensinhalt ist jedenfalls für sich genommen nicht handlungsleitend. Der Mensch muß ihn sich aneignen, d. h. in das Gefüge seiner Neigungen einbinden.

10 Vgl. Timmermann 2006. Die dort gegebene Antwort ist unvollständig und muß mithilfe des Prinzips *quod dubitas, ne feceris* ergänzt werden.

11 Aus dem ersten Absatz über das Gewissen, MS 6:400.23 – 401.2.

Substanz irren, vor allem bei Pflichten, die sich aus Tatsachen ergeben, die ich erst in Erfahrung bringen muß, zum Beispiel bei der Geltung von Verträgen und bei positiven Gesetzen. Aber – so Kants ungemein optimistische These – ein Irrtum darüber, ob ich bei der Erforschung der relevanten Faktoren meine Pflicht getan und mein Gewissen zufriedengestellt habe, kann es nicht geben. *Wenn* ich urteile, so bin ich mir auch im klaren darüber, ob es noch Zweifel gibt oder nicht.[12]

5 Das Urteil des Gewissens im Rückblick auf die Tat

Es ist eine lohnende und meines Wissens bislang nicht erörterte Frage, wie sich die *conscientia consequens* im nachhinein bei den beiden soeben genannten Arten schuldhaften Handelns verhält, bzw. ob sich die beiden Arten des schlechten Gewissens voneinander unterscheiden. Kant schweigt zu diesem Thema. Es ist denkbar, daß das Gewissen den Handelnden in beiden Fällen gleichermaßen verurteilt, weil man ihm in beiden Fällen zuwider gehandelt hat. Dann fiele die Eigenart des unerlaubten Handelns bei Unsicherheit bei der abschließenden Beurteilung nicht ins Gewicht. Der kategorische Charakter moralischer Gebote weist in diese Richtung. Eine zweite, naheliegende Möglichkeit ist die, daß das Gewissen das Handeln bei verbleibenden Zweifeln im nachhinein weniger scharf verurteilt als direkte, klare Verstöße gegen ein Gebot der reinen praktischen Vernunft. Diese Lösung ließe sich mit der Tatsache begründen, daß es in diesem Fall schließlich unausgemacht bleibt, ob die Handlung objektiv gegen ein moralisches Gebot verstößt oder die Rechte anderer verletzt. Drittens ist denkbar, daß in dieser Sache dem moralischen Zufall etwas Gewicht eingeräumt werden muß. Es könnte sich nämlich nachträglich herausstellen, daß die Handlung trotz aller früheren Bedenken erlaubt war, weiteres Nachforschen unter epistemisch besseren oder idealen Bedingungen also dazu geführt hätte, daß sie dem Handelnden erlaubt gewesen wäre. Ein menschlicher Richter müßte ihn in diesem Fall freisprechen. Die Frage ist dann die, ob der Gewissensrichter ebenso verfährt.

Das Problem kann an dieser Stelle nicht geklärt werden. Angesprochen werden mußte es dennoch, denn es stellt eine weitere Facette der Frage dar, ob der Gewissensrichter nach (menschlichen) juridischen Maßstäben urteilt, oder ob für ihn andere, etwa ethische Standards gelten.

---

12 Diese Interpretation legt auch Kants Zurückweisung der Möglichkeit eines irrenden Gewissens im *Theodizee*-Aufsatz nahe, vgl. MpVT 8:268.6 – 18.

6 Eine kleine Theorie gewissenlosen Handelns.

„Gewissenlosigkeit“, sagt Kant, „ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang sich an dessen Urtheil nicht zu kehren“ (MS 6:401.10 – 11; Hervorhebung getilgt). Doch was geschieht, wenn wir unserem Gewissen entgegen handeln, d. h. uns entweder verbleibenden Zweifeln oder dem klaren Urteil des Gewissens gegenüber taub stellen? An dieser Stelle macht sich bemerkbar, daß Kant kein Intellektualist Sokratischer oder Stoischer Prägung war.[13] Fehlverhalten ist nicht die Folge einer fehlgeleiteten Auffassung. Wir handeln nicht gewissenlos, weil wir unsere Meinung darüber geändert haben, was moralisch erlaubt ist oder gerechtfertigt werden kann. Was wir tun, wird nicht von unserem moralischen Urteil darüber, was wir vernünftigerweise tun sollten, bestimmt. Der Ketzerrichter, dem durchaus bewußt ist, daß das Leben rechtlich Unschuldiger geschützt werden soll, verurteilt den vermeintlichen ‚Ketzer‘ vielleicht doch. Der Zeuge, den der Herrscher dazu drängt, durch eine Falschaussage vor Gericht ein Fehlurteil zu begünstigen, weiß, daß er die Wahrheit sagen muß, doch tut er es aller Wahrscheinlichkeit nicht.

Eben darin besteht das nach Kant ungemein robuste Bewußtsein eines kategorischen, von allem nicht-moralischen Interesse unabhängigen Imperativs, d. h. das ‚Factum der Vernunft‘. Ihm entgegen entscheiden wir uns *fast* unweigerlich dafür, unser Eigeninteresse auf Kosten der Moral zu verfolgen. Wir tun das Böse natürlich nicht deshalb, weil wir es für böse halten; aber wir wählen es auch nicht deshalb, weil wir den Fehler machen, es in unserem Urteil gutzuheißen. Wir entscheiden uns für die böse Tat, weil wir glauben, daß sie in unserem Interesse ist. Dabei steht uns, Gewissen sei Dank, mehr oder weniger klar vor Augen, daß sich unsere Handlung objektiv *nicht* begründen oder rechtfertigen läßt.

7 Was sagt das Gewissen, wenn man unvollkommene Pflichten verletzt?

Einerseits nennt Kant also das Gewissen eine allgemeine Bedingung von Pflichten überhaupt. Ohne Gewissen ginge uns das moralische Gesetz nichts an. Es wäre

---

13 Dann wären auch keine „ästhetischen Vorbegriffe“ nötig gewesen, die zwischen Sinnlichkeit und reiner praktischer Vernunft vermitteln.

ein Gedankenspiel, eine abstrakte Regel ohne Bedeutung für unser Handeln.[14] Andererseits macht sich das Gewissen nur dann mit seinen Zweifeln bemerkbar, wenn wir strenge Pflichten verletzten, *Rechtspflichten* gegen die Menschheit in unserer Person oder in der Person anderer. Wir haben es hier nun nicht mit einem Widerspruch im strengen Sinn zu tun, eher mit einer Spannung, die der philosophischen Klärung bedarf. Es stellt sich damit die Frage, wie sich die Stimme des Gewissens bei Nichterfüllung von Verbindlichkeiten verhält, die sich aus unvollkommenen Pflichten (Tugendpflichten) ergeben.[15] Ihr wollen wir im folgenden nachgehen.

Es gibt mindestens fünf mögliche Antworten. Die nächstliegende Lösung ist die, verdienstliche Handlungen – etwa einen konkreten Akt der Hilfeleistung – für *erlaubt* anzusehen. Das Gewissen müßte dann schweigen, ganz gleich ob wir unserer Verbindlichkeit in einem solchen Fall nun nachkommen oder nicht. Beidemale wären wir mit unserem Gewissen im reinen. Ein Akt unterlassener Hilfeleistung ist nicht unrecht oder schuldhaft.[16] Er führt dann – anders als ein Verbrechen – nicht zu einem schlechten, aber eben auch nicht zu einem ausgesprochen guten Gewissen, weil das Gewissen nur Tadel und Freispruch kennt, aber kein Lob. In anderer Funktion riefe uns das Gewissen noch immer dazu auf, unsere eigenen Handlungen an moralischen Gesetzen zu messen, d. h. abstrakte Regeln auf unser konkretes Handeln anzuwenden. Dazu gehört auch das Hilfsgebot. Doch Verletzungen des Gebots würden nach dieser ersten, naheliegenden Idee nicht direkt verurteilt. Dieser Ansatz vermag allerdings nicht ganz zu überzeugen. Es wäre einerseits bedenklich, wenn das Gewissen etwa auch in Fällen schwiege, in denen man ohne größeren Aufwand Schaden an Leib und Leben

---

14 Im Gegensatz dazu steht etwa die Regel, daß die ‚Läufer' genannte Holzfigur im Schachspiel die Felder seiner angestammten Farbe nicht verlassen darf. Wenn ich vor einem Schachbrett sitze ohne Schach zu spielen, habe ich keinen Grund, mich an diese Regel zu halten. Setze ich den Läufer von einem schwarzen Feld auf ein weißes, wäre es kindisch, mir zu sagen, daß man das nicht darf. Diese Regel gewinnt – gut kontraktualistisch – erst dadurch praktische Autorität, daß ich mit jemandem eine Partie Schach nach den heute üblichen Regeln spiele.

15 Ich unterscheide hier zwischen allgemeinen Pflichten und konkreten Verbindlichkeiten, die sich für den Handelnden daraus ergeben. Strenge Pflichten oder Rechtspflichten, die Kant problematischerweise für Unterlassungspflichten hält, führen automatisch zu Verbindlichkeiten, an die sich alle Akteure als solche zu halten haben. Weite Pflichten oder ethische Pflichten dagegen generieren positive *Handlungsgründe*, die erst dann verpflichtend werden, wenn sie nicht von anderen Faktoren – zum Beispiel von moralisch gewichtigeren Gründen – ausgeschaltet werden. Vgl. dazu Timmermann 2013.

16 Man ergänze: in einem liberalen Staat Kantischer Prägung. Daß sie *ethisch* einer Pflicht im strengen Sinn widersprechen kann, kommt unten im vierten Lösungsvorschlag zur Sprache.

anderer abwenden kann.[17] Andererseits scheint er den Grundannahmen der Kantischen Religionsphilosophie zu widersprechen. Religion ist für Kant die Vorstellung aller Pflichten als göttlicher Gebote. Im Zuge der Erörterung des Gewissens in der *Tugendlehre* nennt Kant den inneren Richter ausdrücklich ‚allverpflichtend':

> Eine solche idealische Person (der autorisirte Gewissensrichter) muß ein Herzenskündiger seyn; denn der Gerichtshof ist im *Inneren* des Menschen aufgeschlagen – zugleich muß er aber auch *allverpflichtend,* d. i. eine solche Person seyn, oder als eine solche gedacht werden, in Verhältniß auf welche alle Pflichten überhaupt auch als ihre Gebote anzusehen sind; weil das Gewissen über alle freye Handlungen der innere Richter ist. (MS 6:439.3 – 8)

Das deutet darauf hin, daß es einen engeren Zusammenhang zwischen der Funktion des Gewissens als Gerichtshof und seiner Funktion der Vermittlung in allen Fällen der Pflicht geben muß. Die Suche geht also weiter.

Zweitens. Kant scheint zumindest mit dem Gedanken gespielt zu haben, daß das Gewissen auch positive Anerkennung aussprechen kann, wie es im Fall der Erfüllung unvollkommener Pflichten angemessen ist. Eine handschriftliche Notiz, die nicht präzise datiert werden kann, spricht eine deutliche Sprache:

> Ob das gewissen in ansehung der handlungen der Schuldigkeit blos rechtfertigt, in Ansehung der Verdienstlichen aber belohnt. Ob es blos in Ansehung der übertretung der Schuldigkeit bestraft, in Ansehung der Liebespflicht sich unnütz erklärt. Es scheint, das Gewissen belohne alles Gute und bestrafe alles Böse, aber in verschiedenem Grade. (Refl. 7183, wohl zwischen 1776 und 1789)

Das Spektrum möglicher Sanktionen spiegelt nun die Symmetrie von Schuld und Verdienst, von Laster und Tugend wider. Doch der von Kant an dieser Stelle favorisierte Lösungsvorschlag ist nicht nur deshalb problematisch, weil er in den veröffentlichten Schriften nicht nur nicht diskutiert wird sondern offen abgelehnt wird. Er würde die Gerichtsmetapher[18] sprengen. Was weit schwerer wiegt, ist: Die Aussicht auf direkte moralische Belohnung verdienstlicher Taten triebe uns in die Arme des Eudaimonismus, den Kant unter allen Umständen vermeiden will. Die Folge guten Handelns ist die moralische Zufriedenheit mit seiner Person und damit negativ (vgl. KpV 5:118.24 – 37), kein positives Wohlbefinden, wie es das Wort „Belohnung" suggeriert. Der Wert der Reflexion besteht nicht darin, daß sie

17 Im Englischen: cases of easy rescue.

18 Müssen wir Gott als Richter auch positive Sanktionen zugestehen? Ist ein Freispruch am jüngsten Tag per se schon positiv, weil er Einlaß in den Himmel gewährt und es keine dritte Möglichkeit gibt?

uns die korrekte Lösung liefert. Wir haben in ihr jedoch einen eindeutigen Beleg dafür, daß Kant die Schwierigkeit, die uns hier beschäftigt, selbst gesehen hat.

Vielleicht werden – dies der dritte Vorschlag – Verfehlungen auf dem Gebiet der Tugendpflichten als Verfehlungen gehandhabt, nämlich als Verfehlungen anderer Art. Vielleicht tadelt uns das Gewissen in beiden Fällen, im Fall der vollkommenen Pflichten, weil wir etwas Böses getan haben, im Fall der unvollkommenen Pflichten, weil wir nichts Gutes getan haben oder noch nicht vollkommen sind. Dieses Modell legt eine weitere Notiz aus Kants Hand nahe:

> Die ethisch böse Handlung = 0.
>
> Die iuridisch böse Handlung = −2.
>
> Das ethisch gute = +2.
>
> Das iuridisch Gute = 0, weil ich nur nicht einem andern das seine nehme, also nichts positiv böses thue. (Reflexion 7165, 1776 – 78)[19]

Was juridisch gut ist, ist ethisch böse und somit ungenügend. Laut Nachschrift ‚Mrongovius 2' deutet Kant an, daß sich der Verdienst bei verdienstlichen Handlungen auf andere Menschen bezieht, nicht aber auf Gott:

> Alle Pflichten sind in Ansehung Gottes schuldige Pflichten. In Ansehung der Menschen aber giebts auch verdienstliche Handlungen; denn in Ansehung ihrer kann ich mehr thun – mehr thun als ich ihnen schuldig bin: das sind die Tugend Pflichten. Bey diesen lege ich noch den andern eine neue Pflicht auf; statt daß ich bey den Rechts Pflichten bloß meine Pflicht thue. (V-Mo/Mron II 29:631.23 – 28)

Gott (und vielleicht mir selbst) gegenüber sind demnach alle Pflichten – wohl auch dem Menschen gegenüber verdienstliche Pflichten oder Tugendpflichten – geschuldet. Das paßt sehr gut zu der oben zitierten Reflexion mit ihren zwei Stufen der Schuldigkeit. Das Gewissen als Stimme des inneren Richters müßte allerdings deutlich machen, wann es um die Verletzung der Rechte anderer geht und wann ich ‚nur' eine Schuldigkeit gegenüber Gott vernachlässige. Gewissenszweifel, wie wir sie etwa oben beim Beispiel des Großinquisitors kennengelernt haben, dürften sich allein im erstgenannten Fall regen, wenn das Prinzip *quod dubitas, ne feceris* auch nur annähernd plausibel sein soll. Der dritte Vorschlag birgt noch weitere Probleme. Vor allem ist das Bild, das sich dadurch ab-

---

19 Kant verwendet – hier und auch sonst – das Gegensatzpaar ‚gut' und ‚böse', wo wir ‚gut' und ‚schlecht' sagen würden. All das ist ‚böse', was im Urteil der Vernunft abzulehnen ist (vgl. KpV 5:58.6 – 9); es ist somit nicht prinzipiell auf das moralisch oder ethisch Böse beschränkt. Auch wir sprechen noch von einem ‚bösen Husten', einer ‚bösen Wunde' oder einem ‚bösen Traum'.

zeichnet, sehr fordernd. Vielleicht *überfordert* es den Menschen. Zudem scheint es den Nullpunkt zwischen Laster und Tugend zu verwischen, weil das nicht-tugendhafte Handeln zu einer Art Laster zu werden droht.

Viertens der Versuch, den Vorschlag der *Tugendlehre* ernst zu nehmen, daß unsere *Pflicht* – das, was moralisch notwendig ist, d. h. das, was wir unter allen Umständen tun müssen – streng genommen nur darin besteht, Maximen anzunehmen (die sich im Fall der strengen Pflicht direkt in Handlungen äußern), während das *Handeln* nach Maximen zumindest bei Tugendpflichten erst in konkreten Fällen ergibt und anders als die Annahme von Maximen nicht ganz in unserer Gewalt liegt.[20] Das bedeutet dann auch, daß die Maxime der Wohltätigkeit nicht zu haben und statt dessen dem Leid anderer gleichgültig zu begegnen *schuldhaft* ist, also etwas, das – im Gegensatz zu einzelnen Handlungen oder Verfehlungen – das Gewissen durchaus ahnden kann. Das Recht geht auf Handlungen, die Ethik auf Maximen, und zwar mit dieser wichtigen Kautel:[21]

> Die unvollkommenen Pflichten sind also allein *Tugendpflichten*. Die Erfüllung derselben ist *Verdienst* (meritum), = + a: ihre Übertretung aber ist nicht so fort *Verschuldung*, (demeritum), = − a, sondern blos moralischer *Unwerth* = 0, *außer, wenn es dem Subject Grundsatz wäre, sich jenen Pflichten nicht zu fügen*.[22] (MS 6:390.18 – 22; Hervorhebung nicht im Original)

Doch nun stellt sich gleich das nächste Problem. Damit das Gewissen sich melden könnte, wenn wir im Begriff sind, etwa die Maxime des Eigennutzes im Rahmen des rechtlich Möglichen in die Tat umzusetzen, müßte es verläßliche Kenntnis dieser Maxime haben. Doch Kant betont immer wieder, daß wir die Maximen unserer Handlungen nicht kennen, sondern nur die Handlungen selbst. Woher also weiß das Gewissen, daß wir lieblos sind?

Die Antwort ergibt sich aus dem Status von Maximen als Prinzipien, die unser Handeln bestimmen. Wir können die Bewegungsprinzipien von Billardkugeln auf einem großen grünen Filztuch bis auf den Grund erforschen und erklären. Dagegen ist es uns unmöglich, die Maximen zu erkennen, nach denen wir handeln.

---

20 Vgl. V-MS/Vigil 27:623.2 – 3: strenge Pflicht geht auf Maximen oder auf Handlungen.

21 Zu dieser entscheidenden Bedingung vgl. Baron 1995.

22 Ich gehe davon aus, daß Kant sich an dieser Stelle auf einen Menschen bezieht, der sich die Maxime des Eigennutzes des vierten Beispiels der *Grundlegung* zu eigen gemacht hat, also die Maxime, anderen das Ihre nicht zu schmälern, aber auch nichts zu ihrem „Wohlbefinden“ oder zu ihrem „Beystande“ beizutragen (GMS 4:423.21 – 23) – nicht etwa die ‚diabolische‘ Maxime, Menschen in Not nicht zu helfen, *weil* Egoismus selbst im Rahmen des Legalen unmoralisch ist. Die Maxime des konsequenten Eigennutzes ist ein Grundsatz, sich der Pflicht der Wohltätigkeit nicht zu fügen. Es ist dagegen mehr als zweifelhaft, ob Kant dem Menschen teuflische Bosheit überhaupt zugetraut hat.

Und doch sind all unsere Entscheidungen und Handlungstendenzen Ausdruck von Maximen, die wir frei in unsere Willkür aufgenommen haben. Sind wir also versucht, in einem besonders klaren und einfachen Fall einem Mitmenschen in Not nicht zu helfen, so ist dies ein Zeichen einer tiefgreifenden, prinzipiellen Lieblosigkeit, die das Gewissen als schuldhaft erkennt und deshalb verurteilt.

Im Anschluß daran eine fünfte, ergänzende Lösung. In der Einleitung der *Tugendlehre* gibt Kant uns zu verstehen, daß der moralische Fortschritt eines schon guten (etwas tugendhaften) Menschen darin besteht, daß er unvollkommene Pflichten zunehmend ernster nimmt:

> Je weiter die Pflicht, je unvollkommener also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die Maxime der Observanz derselben (in seiner Gesinnung) der engen Pflicht (des Rechts) bringt, desto vollkommener ist seine Tugendhandlung. (MS 6:390.14 – 17)

Hier haben wir ein Beispiel dafür, was es heißen könnte, die eigene Achtsamkeit auf die Stimme des Gewissens zu kultivieren. Für wirklich gute Menschen gibt es bei Verbindlichkeiten, die anderen optional erschienen, keine Wahl. Sie nehmen – subjektiv – etwas von der Dringlichkeit einer Rechtspflicht an. Dabei könnte – wie bei eigentlichen Rechtspflichten – das Gewissen als Mahner auftreten. Damit geriete die Nichterfüllung unvollkommener Pflichten letztlich doch in den Zuständigkeitsbereich des Gewissens, wenn auch nur indirekt. Wichtig ist allerdings daß guten Menschen besonders drängend erscheinende Sachen sie nicht dazu verleiten dürfen, tatsächliche strenge Pflichten zu verletzen, um die vermeinte Verbindlichkeit einer unvollkommenen Pflicht zu erfüllen. Die phänomenologische Unterscheidung von vollkommener und unvollkommener Pflicht muß erhalten bleiben.

8 Weiterführende Fragen

Dieser Beitrag trägt hoffentlich zur Klärung des schwierigen Verhältnisses unvollkommener Pflichten zum Gewissen bei; zahlreiche Fragen und Probleme läßt er jedoch offen. So bleibt zu erörtern, wie *genau* sich das Gewissen bei Vernachlässigung unvollkommener Pflichten verhält, d. h. wie ein schon recht guter Mensch die Möglichkeit des Fehlverhaltens bei solchen Pflichten empfindet und bewertet. Es fragt sich auch, ob man mit der vierten und fünften Option, die sich gut miteinander vertragen, auch Elemente der dritten Option – der Idee, daß es zwei Stufen des Bösen gibt – verbinden kann.

Das Verhältnis von Recht und Ethik birgt noch eine weitere Schwierigkeit für Kants Theorie des Gewissens: Wie verhält sich das Gewissen zu Kants Motivationslehre? Genauer: verlangt es, daß wir moralkonforme Handlungen *aus* Pflicht und Achtung vollziehen? Spricht das Gewissen also nur dann zu uns, wenn wir das moralische Gesetz mit unserer Handlung verletzen? Oder auch dann, wenn wir zwar das Richtige – vielleicht sogar das Gute – tun, dabei aber von einer fragwürdigen Triebfeder motiviert werden, nicht von der Achtung, die dem Gesetz gebührt? Etwas anders formuliert: kümmert sich das Gewissen nur um die Legalität der Handlungen, wie die Gerichtshofmetapher suggeriert, oder auch um ihre Moralität? Auch diese Frage wird auf ihre Beantwortung noch ein wenig warten müssen.

Literatur

Baron, Marcia, *Kantian Ethics Almost Without Apology*, Ithaca (NY) and London 1995.

Timmermann, Jens, „Kant on Conscience, ‚Indirect' Duty, and Moral Error", in: *International Philosophical Quarterly* 2006, 46: 293–308.

Timmermann, Jens, „Kantian Dilemmas? Moral Conflict in Kant's Ethical Theory", in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 2013, 96: 36–64.

Timmermann, Jens, „*Quod dubitas, ne feceris*. Kant on Using Conscience as a Guide", in: *Studi kantiani* 2016, 29: 163–167.

Sara Di Giulio

Video meliora proboque, deteriora sequor

Zur Irreführung des Gewissens bei Kant

Abstract: In juxtaposition with the myth and tragedy of Ovid's Medea, this paper investigates the possibility within the Kantian conception of agency of understanding moral evil as acting against one's better judgment. It defends the thesis that in Kant self-deception, i.e. the intentional untruthfulness to oneself, provides the fundamental structure for choosing against the moral law. I argue that, as Kant's thought progresses, self-deception slowly proceeds to become the paradigmatic case of moral evil. This is discussed with regard to two important topics in his later moral philosophy: the doctrine of radical evil and the crucial role of the duty of truthfulness in ethics. The inquiry into Kant's theory of conscience unfolds both against this theoretical background and in light of its historical roots in the polemic against casuistry and probabilism. This contribution closes with a brief look at the tools Kant implements to counter this tendency to self-deception in moral judgment and particularly at the role casuistry plays within his conception of moral education.

Als die Argonauten, von Iason angeführt, nach langen Wanderungen endlich zu König Aietes gelangt waren, um das Vlies, das Phrixos gehörte, zu verlangen, wurde ihnen auferlegt, furchtbare Proben zu überwinden. Indessen aber „zündet gewaltige Glut in der Brust der äetischen Jungfrau" (Ovid, Met. VII, v. 9):

> Helf' ich [...] ihm nicht, so behaucht ihn der Rachen der Stiere,
> Und mit der eigenen Saat, mit den erdentsprossenen Feinden
> Streitet er, oder fällt dem gefräßigen Drachen zur Beute. (v. 30 – 33; dt. 29 – 31)

So entschließt sich Aietes' Tochter Medea, fortgerissen von einer ungestümen Leidenschaft (*furor*), der Geist getrübt von unüberwindlicher Furcht, den väterlichen Befehlen zuwiderzuhandeln, um Iason und den Argonauten bei der Wiedereroberung des goldenes Vlieses mit allerlei magischen Handgriffen zu helfen:

> Video meliora proboque, deteriora sequor. (v. 20 – 21)

In nur zwei Versen bringt Ovid hier das komplexe Phänomen des Handelns wider besseres Wissen zum Ausdruck – und die widersinnige Logik, die ihm zugrunde liegt. Die Sentenz, die als knappes Motto der Erzählung von Medeas Zwiespalt

https://doi.org/10.1515/9783110624618-012

vorangestellt ist, antizipiert jedoch eine Entscheidung, die erst als Ergebnis eines quälenden und traumähnlichen inneren Konflikts, nach langem Schwanken zwischen *furor* und *ratio*, *mens* und *cupido* getroffen wird. Trotz allem Oszillieren *sieht* („video") Medea aber deutlich, was sie tun sollte. Doch trotz dieser richtigen Einsicht und deren Billigung durch ihre Vernunft („proboque"), entbrennt Medea für einen nie zuvor gesehenen Fremden, fantasiert über ihre gemeinsame Zukunft und erschreckt bei dem Gedanken an den grausamen Tod, der Iason droht. Von der Leidenschaft überwältigt, entscheidet sie sich dennoch bewusst dafür, das väterliche Reich, ihre Angehörigen und das eigene Heimatland dem absurden Traum der Heirat mit jemandem aus einer Welt zu opfern, die nicht ihre eigene ist – wie die missachtete Vernunft mit einem letzten Einspruch zu warnen versucht.

Über den gesamten Monolog im siebten Buch der *Metamorphosen* hinweg, der ihren Qualen Ausdruck verleiht, erscheint Medea sich ihrer inneren Spaltung bewusst. Sie erkennt deutlich die entgegengesetzten Anstöße, denen sie unterworfen ist, und die gegensätzlichen Ratschläge, die ihr zum einen die Vernunft, zum anderen die Sehnsucht machen: „aliudque cupido, mens aliud suadet" (v. 19 – 20), lässt Ovid sie behaupten, bevor Medea die berühmte Sentenz ausspricht, in der sich ihre Entscheidung wider besseres Wissen ausdrückt: „video meliora proboque, deteriora sequor".

Bei Kant entspinnt sich die Frage nach dem Bösen nicht in Geschichten von Göttern und Helden, von unwiderstehlichen Leidenschaften und unergründlichen Schicksalen. Und dennoch erscheint die Sentenz Ovids zunächst als angemessener Ausdruck jenes Bösen, zu dem der Mensch aus seiner eigenen Natur neigt und das Kant das „radikale Böse" nennt. Im Folgenden werden wir sehen, inwieweit dieser Eindruck stimmt, aus welchen Gründen Ovids Verse das Spezifische des kantischen Begriffs des Bösen als radikales Böses jedoch nicht vollständig erfassen.

1 Ein untilgbarer Hang zum Bösen in der menschlichen Natur

Die Achtung für das Gesetz ist nach Kant eine hinreichende Triebfeder zum Handeln. In der *Religionsschrift* erklärt er überdies die „Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, *als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür*" (RGV 6:27.27 – 29), für einen Teil der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur. Der menschlichen Willkür gehört nach Kant aber zugleich ein angeborener „Hang zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen

Gesetz andern (nicht moralischen) nachzusetzen“ (RGV 6:30.11–12) Die Frage nach dem Bösen wird also von Kant nicht in erster Linie auf der Ebene der möglichen Objekte der Handlungen untersucht, sondern primär in Bezug auf die Motive, die dieser zugrunde liegen.

Aus der Umkehrung der sittlichen Ordnung der Triebfedern, so betont Kant ferner, könnte wohl auch „zufällig“ eine „gesetzlich gute“ bzw. legale Handlung entspringen, die jedoch nicht als moralisch gute ausgezeichnet werden könnte.[1] Dass man sich trotz der Umkehrung der Triebfedern, also unter dem Antrieb einer ‚falschen‘ Motivation, für die ‚richtige‘ Handlung[2] entscheidet, ist jedoch bloß eine Option unter anderen, die also nicht den ganzen Bereich der Möglichkeiten erschöpft:

> Es seien A, B und C mögliche Handlungen und X(A), Y(B) und Z(C) die entsprechenden Motivationen. Es sei also angemessen, A aus dem Grund X auszuführen, B aus dem Grund Y usw. A beschreibt die richtig(st)e Option, aber auch B und C zu tun, ist erlaubt. Allerdings ist es so, dass Handlung A nur unter der Motivation X eine moralisch gute und nicht nur richtige Handlung ist, während A unter der Motivation M eine immer noch richtige, wenn auch bloß legale Handlung darstellt. – Der meistdiskutierte Fall bezieht sich im Allgemeinen auf nur eine Handlung, die man aus zwei verschiedenen Motivationen heraus, einmal aus Pflicht, einmal aus anderen Gründen, beispielsweise aus Furcht, ausübt. So kann ich, wurde ich zu

---

1 Vgl. dazu RGV 6:30.12–18: „Sie [die Bösartigkeit oder Verderbtheit des menschlichen Herzens; S.D.G.] kann auch die *Verkehrtheit* (*perversitas*) des menschlichen Herzens heißen, weil sie die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfedern einer *freien* Willkür umkehrt, und obzwar damit noch immer gesetzlich gute (legale) Handlungen bestehen können, so wird doch die Denkungsart dadurch in ihrer Wurzel (was die moralische Gesinnung betrifft) verderbt und der Mensch darum als böse bezeichnet“ Und kurz danach: „Denn wenn andre Triebfedern nöthig sind, die Willkür zu *gesetzmäßigen* Handlungen zu bestimmen, als das Gesetz selbst […], so ist es bloß zufällig, daß diese mit dem Gesetz übereinstimmen: denn sie könnten eben sowohl zur Übertretung antreiben.“ (RGV 6:30.34–31.2) Etwas später heißt es schließlich: „Bei dieser Umkehrung der Triebfedern durch seine Maxime wider die sittliche Ordnung können die Handlungen dennoch wohl so gesetzmäßig ausfallen, als ob sie aus ächten Grundsätzen entsprungen wären.“ (RGV 6:36.34–36)

2 Gemeint ist diejenige Handlung, die auszuführen moralisch gefordert ist oder, noch zugespitzt, das, was von einem moralischen Gesichtspunkt aus das Richtigste (am meisten Pflichtgemäße) zu tun ist. Eine (zufällig) legale Handlung als Ergebnis der Umkehrung der Triebfeder wäre also nicht bloß als irgendeine erlaubte Handlung zu verstehen, sondern eher als die spezifische Handlungsweise, die unter bestimmten Umständen moralisch gefordert ist bzw. das, was zu tun, hier und jetzt Pflicht ist – also eben die richtig(st)e auszuführende Handlung. An den erwähnten Stellen und am deutlichsten an der dritten von diesen konzentriert sich Kant nämlich auf die Möglichkeit, dass trotz der Umkehrung der Triebfedern „die Handlungen dennoch wohl *so gesetzmäßig ausfallen, als ob sie aus ächten Grundsätzen entsprungen wären*“ (RGV 6:36.35–36; meine Hervorhebung). Freilich gibt es aber Raum auch für weitere Optionen, worauf wir im Folgenden eingehen.

einer Strafe verurteilt, diese bezahlen, weil ich es als meine Pflicht anerkenne (und dieses Anerkennen ausreicht, mich zu motivieren), oder aus der Furcht vor weiteren Sanktionen.

Dieser Standardfall soll hier um folgende Situation erweitert werden: B sei immer noch eine erlaubte Handlung, deren Objekt sogar unter ein moralisches Gebot fällt, und die dennoch nicht die beste Option darstellt oder überhaupt nicht dem entspricht, was in dem spezifischen Fall moralisch gefordert, also Pflicht ist. B stellt in dieser Konstellation eine Handlung dar, mit der bloß egoistische Ziele verfolgt werden, die aber von anderen fälschlicherweise für eine moralisch konnotierte Handlung gehalten werden kann: Ich helfe jemanden, der im Moment in Not ist, weil ich mir von ihm mit gutem Grund künftig Vorteile verspreche. Meine Handlung, die aus bloßem Interesse bzw. aus Selbstliebe geschieht, kann äußerlich sehr wohl wie ein Fall von Hilfsbereitschaft aussehen und die Zustimmung der Anwesenden erhalten. Meine Handlung aber, die äußerlich als eine Handlung vom Typ „B unter der Motivation Y" interpretiert werden kann, ist in Wirklichkeit vom Typ „B unter der Motivation N" – und würde deswegen den Name „B" (= Hilfsbereitschaft) letztendlich auch nicht verdienen.[3] So lobenswert sie auch scheinen mag, ist sie ferner deswegen keine gute Handlung, weil ihre Ausführung die Möglichkeit ausschließt, dass ich mich für eine andere, im erwähnten Fall moralisch gebotene Handlung entscheide und diese ausübe. Noch genauer: Die Handlung „B unter der Motivation N" ist prinzipiell keine moralisch gute Handlung. Indem B zu tun darüber hinaus die Ausführung von A verhindert *und* absichtlich als Alternative zu A gewählt worden ist, steht die Gesetzmäßigkeit von B noch umfassender in Frage. B ist dann nicht nur nicht die beste oder die richtigste Option. Sie ist vielmehr eine vorbehaltlos pflichtwidrige Handlung, da ich ein klares Bewusstsein besitze, dass die Ausführung von A Pflicht ist, und mich doch lieber, aus bloßem Eigennutz, für Handlung B entscheide, die zugleich unverkennbar die Übertretung von A bedeutet. In der skizzierten Situation wäre die Handlung B, der Person in Not zu helfen, eine in diesem Sinne pflichtwidrige Handlung, indem sie die Ausführung der moralisch gebotenen Handlung A unmöglich machte, wobei A bspw. wäre, die Strafe mit dem Geld zu bezahlen, das ich lieber unter dem Deckmantel der Hilfsbereitschaft investieren wollte. Der eigentliche Sinn meiner Handlung läge also eben in einer ‚Investition' in zukünftige Gegenleistungen und nicht im ernsthaften Bemühen um Hilfeleistung.

Es sei schließlich C eine Handlungsoption, die alternativ zu A und insofern eine pflichtwidrige Handlung ist, für welche man sich aber in diesem Fall aus einem Beurteilungsfehler entscheidet: Wie im obigen Fall macht die Wahl von C die Ausführung von A unmöglich; C wird aber nicht bewusst als Alternative zu A, als Alternative zur Pflicht, gewählt, sondern beruht auf einem Irrtum. Dieser Fehler sei ferner in einem so weiten Sinn verstanden, dass er das bloße Versehen genauso umfasst wie die abgewogene Entscheidung, die auf falsche Überzeugungen zurückzuführen ist, die sich im Laufe der früheren moralischen Erfahrung des Subjekts entwickelt und festgesetzt haben. Anders als im bereits diskutierten Fall B fehlt hier dem Subjekt die richtige Einsicht in die Sache, die der Akteur von B dagegen besaß und zu umgehen versuchte. Der Fall C kann letzten Endes auch als eine Variante von Fall B vorgestellt werden, in welcher ich mich für die Handlung B unter der Motivation Y, im Beispiel also für eine Hilfeleistung ‚aus Pflicht' entscheide, wobei mir doch

3 Mit Gottlob Frege (1892) gesprochen: Die Handlung besitzt nicht den *Sinn* einer Hilfeleistung (sie ist nicht als solche gemeint), obwohl sie eine solche *Bedeutung* äußerlich (für externe Beobachter) haben kann.

aus Gründen, die nicht unmittelbar in meiner Verantwortung liegen, überhaupt nicht klar ist, dass es eigentlich meine Pflicht wäre, A zu tun bzw. *ich nicht sehe*, dass es das Beste wäre, A zu tun: Ich konzipiere meine Handlung ernsthaft als eine Hilfeleistung, und entscheide mich (guten Gewissens) dafür. An dieser Stelle ist es vor allem wichtig, dass dieser Fall der mangelnden Einsicht in die Sache von dem vorhergehenden unterschieden wird, in welchem man sich *trotz* besseren Wissens (und Gewissens) für etwas entscheidet, das unter den vorliegenden Umständen nicht nur keine Pflicht ist, sondern dieser vielmehr widerspricht. Hier unterläuft dem Handelnden ein Fehlurteil, dort bevorzugt er wohlüberlegt eine bestimmte Handlungsweise trotz des klaren Bewusstseins, dass er eher etwas anderes machen sollte: *video meliora proboque, deteriora sequor.*

Auf den Hang zur Umkehrung der Triebfeder lassen sich, wie bereits oben angedeutet, nicht nur „gesetzlich gute (legale) Handlungen" (RGV 6:30.15) zurückführen, die nicht aus Pflicht geschehen. Der Wirkungskreis dieser Tendenz beschränkt sich nämlich nicht bloß auf das Gebiet der Motive. Den Hang zum Bösen in der menschlichen Natur definiert Kant eher als den „formale[n] Grund aller gesetzwidrigen *That* [...], welche *der Materie nach* demselben [dem Gesetz, S.D.G.] widerstreitet" (RGV 6: 31.28–29; zweite Hervorhebung S.D.G.). Wenn also der Hang zur Umkehrung der Triebfedern die Grundlage bildet, aus welcher *inhaltlich* gesetzwidrige Handlungen ihren Ursprung haben, dann muss man die Möglichkeit problematisieren, dass die Annahme von nicht moralischen Triebfedern, also von Triebfedern egoistischer Natur, auf die Gehaltsbestimmung der Maxime bedeutsam einwirkt, und folglich, dass die entsprechende Handlung sich auch *von der Objektseite her* von einer moralisch guten Handlung unterscheiden kann.

Obwohl die Frage nach dem Bösen von der Motivation aus angegangen wird, erscheint sie in der *Religionsschrift* als mit dem Problem der inhaltlichen Richtigkeit der Handlung eng verbunden: Die Frage nach der Motivation lässt sich dort zugleich als Frage nach der inhaltlichen Bestimmung der Handlung, kurz, als Frage nach der Zwecksetzung, der Wahl der Zwecke, die mit der Handlung verfolgt werden, lesen.[4]

---

4 Zum Verhältnis zwischen Motivation und Richtigkeit der Handlung siehe Timmons 2002, der aber nicht auf die *Religionsschrift* Bezug nimmt und das Verhältnis zwischen Objekt und Triebfeder mehr aus dem Blickwinkel der Systematisierung der Pflichten (in der Theorie) als in seiner Bedeutung für die Bestimmung der Handlung (in der Praxis) untersucht. In Auseinandersetzung mit Baron (2002, vgl. insbes. S. 401 ff.) erläutert Timmons die „Motive Content Thesis" (abgekürzt „MCT"), d. h. den Gedanken, dass „at least some Kantian duties have as part of their content the requirement that one act from duty" (S. 288). Die Gültigkeit dieser These, die neben Baron (2002, Hinweis auf S. 402) auch O'Neill (1975, Hinweis in Kap. 4–6) und Herman (1993, Hinweise auf S. 15, 34 u. 186) vertreten, sei auf die ethischen Pflichten – „ethical duties have as part of their content (part of what is required) that one perform some action (external or internal) from the sole motive of duty" (Timmons 2002, S. 269) –, wenn nicht sogar lediglich auf einige unter ihnen (vgl. Tim-

Der Hang zur Umkehrung der Triebfedern, den Kant auch als „*Verkehrtheit* (*perversitas*) des menschlichen Herzens" bezeichnet (RGV 6:30.12–13), stellt sich als die höchste der drei Stufen dar, die Kant innerhalb des menschlichen Hangs zum Bösen unterscheidet. Diesem gehört auf der untersten Stufe die Gebrechlichkeit (*fragilitas*) bzw. die „Schwäche des menschlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt" (RGV 6:29.17–18) an, sowie auf der mittleren Stufe die Unlauterkeit (*impuritas*) als „Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen" (RGV 6: 29.19–20). In der Steigerung von der *fragilitas* zur *perversitas* erweist sich der Hang zum Bösen sukzessive in seiner ‚negativen Größe' als eine dem Moralgesetz und seiner Beweggründe real ent-

mons 2002, S. 267: „certain ethical duties…") zu begrenzen. In den oben besprochenen Beispielen wurden dagegen verschiedene moraltheoretische Unterscheidungen bewusst außer Acht gelassen, deren Relevanz auf der empirisch-psychologischen Ebene der individuellen Entscheidungen zumindest fragwürdig ist. Damit will ich nicht behaupten, dass der philosophische Laie für den Unterschied zwischen Rechts- und Tugendpflichten oder zwischen einer vollkommenen und einer unvollkommenen Pflicht unempfänglich ist, sondern lediglich, dass er in der Bestimmung der eigenen Entscheidungen in der Regel nicht dieselben Termini wie ein Handlungstheoretiker verwendet. Es gibt bezüglich des Subjekts und der Bestimmungsprozesse seiner Entscheidungen keinen zwingenden Grund für die Einschränkung des Gedankens auf die bloßen Tugendpflichten (oder auf „einige" von diesen), dass eine Handlung aus Pflicht getan werden muss, damit ihre gesetzliche Bedeutung bzw. ihr legaler Sinn unverändert bleibt. Die juridische Gesetzgebung erstreckt sich zwar nicht auf die Motive bzw. schließt die Triebfedern nicht in ihre Gesetze mit ein (im Gegensatz zur ethischen Gesetzgebung: MS 6:219.24–26). Das bedeutet aber nicht, dass der ‚Geist', mit welchem eine Handlung ausgeübt wird, für die Festlegung ihres ‚Buchstabens' belanglos sein kann, bzw. für die Bestimmung der Art der Handlung, die man ausführen will. Kurz: Selbst wenn *vom Gesichtspunkt der Gesetzgebung* aus nicht von jeglichen Pflichten richtigerweise behauptet werden kann, dass das Motiv Bestandteil des vorgeschriebenen Inhalts ist (MCT), so bleibt es dennoch schwierig, sich eine Handlung vorzustellen, deren Inhalt und damit deren Richtigkeit von der Triebfeder, aus welcher sie ausgeführt wird, unabhängig wäre. – Zur Motivation als strukturellem Bestandteil der Maximen sowie näher zur Rolle der Motivation in der Entwicklung der Deliberations- und Entscheidungsprozesse vgl. La Rocca, 2008, insbes. S. 132: „un'analisi adeguata delle natura della massima mostra come essa contenga in sé l'aspetto della motivazione"; und S. 142: „La motivazione morale non si aggiunge dunque *ex post* ad una massima correttamente individuata e giudicata, ad un imperativo categorico ben applicato. Altrimenti la *Gesinnung* morale non potrebbe configurarsi, come Kant in più occasioni dice, come lo „spirito" di una „lettera": lo spirito non si aggiunge infatti successivamente ad una lettera già data, ma la precede costituendone il senso autentico". Ähnlich äußert sich schließlich auch Timmons 2002, S. 287, zur deontologischen Bedeutung der Motivation: „the motives behind an action are high-level intentions and […], in general, one's intentions are deontically relevant if only because they help determine the identity of one's actions".

gegengesetzten Kraft.[5] Diese negative Kraft, diese Macht des Bösen hätte Kant am Beispiel von Ovids Medea sehr gut anschaulich machen können. Doch obwohl er Ovid kennt und die *Metamorphosen* andernorts auch gerne zitiert,[6] verweist Kant hier nicht auf die berühmte Sentenz, die das Wesen vom moralischen Bösen als Handeln wider besseres Wissen formuliert.[7] Trotz des Fehlens einer ausdrücklichen Bezugnahme Kants auf Ovid ist es aber durchaus interessant, einen Vergleich zwischen den beiden Modellen zu entwickeln, der sich durch die zu konstatierenden Unterschiede vielleicht noch mehr als durch die bestehenden Analogien als nützlich erweisen kann.

Zuerst sei die Frage nach den Kräften aufgeworfen, die gemäß der zwei Modelle in Konflikt geraten. Dem Pathos, mit welchem Medea ihren inneren Zwiespalt erlebt, entspricht bei Kant zwangsläufig eine ganz andere, prosaischere Sichtweise auf die Liebe und die menschlichen Leidenschaften überhaupt. Vor allem aber darf für Kant der Grund des Bösen nicht bloß in den sinnlichen Neigungen gesucht werden, da diese moralneutral sind und „keine gerade Beziehung aufs Böse haben" (RGV 6:34.21), und ebenso wenig eigentlich in den Leidenschaften, welche bereits der Möglichkeit des pragmatischen Handelns bzw. des vernunftgeleiteten Glücksstrebens widersprechen.[8] Die Leidenschaften sind für Kant nämlich „Neigungen, welche alle Bestimmbarkeit der Willkür durch Grundsätze[9] erschweren oder unmöglich machen" (KU 5:272.32–33). Als

---

5 Zum Bösen als negativer Größe ist vor allem die Fußnote auf RGV 6:22.29–23.12 einschlägig. Allgemeiner zum Begriff der negativen Größe sei auf Kants aus dem Jahr 1763 stammende Schrift *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* verwiesen.

6 Z. B. in der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (A IX.), aber auch bereits in seiner allerersten veröffentlichten Schrift, den *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1747; vgl. GSK 1:121.21–24), und später selbst noch in der *Religionsschrift* (RGV 6:40.14–15).

7 Eher wird in der Erläuterung der *fragilitas* auf den *Römerbrief* (7, 18) Bezug genommen: „Die Gebrechlichkeit (*fragilitas*) der menschlichen Natur ist selbst in der Klage eines Apostels ausgedrückt: Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt" (RGV 6:29.24–26).

8 Eine „Leidenschaft" ist nach Kants Definition eine „Neigung, durch welche die Vernunft verhindert wird, sie in Ansehung einer gewissen Wahl mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen" (Anth 7:265.27–30), wobei dagegen die „Vernunft [...] auch im Sinnlich-Praktischen vom Allgemeinen zum Besonderen nach dem Grundsatze [geht]: nicht Einer Neigung die übrigen alle in Schatten oder in den Winkel zu stellen, sondern darauf zu sehen, daß jene mit der Summe *aller* Neigungen zusammen bestehen könne." (Anth 7:266.24–28) Zu Kants Begriff der Glückseligkeit siehe zuerst KrV A 806/B 834: „Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (so wohl *extensive*, der Mannigfaltigkeit derselben, als *intensive*, dem Grade, und auch *protensive*, der Dauer nach)." Zu den Leidenschaften und deren Verhältnis zur Entstehung und Verwirklichung individueller Glücksprojekte vgl. Höffe 2007, S. 110 ff.; näher in Bezug auf Kant Himmelmann 2003, S. 166 ff. und Di Giulio 2021, Kap. I, §§ 2.2. u. 2.3.

9 D. h. sowohl durch moralische als auch durch bloß pragmatische Grundsätze.

„Krebsschäden für die reine praktische Vernunft“ (Anth 7:266.21–22) und für die praktische Vernunft überhaupt können sie also keiner Form einer freien Wahl zugrunde liegen, nicht einmal im Sinne der bloßen praktischen Freiheit. Das moralisch Böse hingegen, dessen Grund und Ursprung[10] Kant in der *Religionsschrift* untersucht, sei „nur als Bestimmung der freien Willkür möglich“ (RGV 6:29.5–6). Jede moralisch böse bzw. gesetzwidrige Handlung, gleich ob sie bloß dem Geist oder auch dem Buchstaben des Gesetzes widerspricht, ist also nicht anders als eine *wenn auch unauthentische* Äußerung der menschlichen Freiheit vorstellbar.[11]

Der Grund des Bösen in der menschlichen Natur kann nach Kant nicht bloß in den sinnlichen Neigungen liegen, ebenso wenig aber „in einer *Verderbniß* der moralisch-gesetzgebenden Vernunft“ (RGV 6:35.9–10). Bei der Bestimmung aller Entscheidung halte die „unbestechlich[e] und durch sich selbst gezwungen[e]“

---

10 Über die Suche nach dem Grund des menschlichen Hanges zum Bösen hinaus, welche sich in einer apriorischen Analyse des Begriffs des Bösen, „sofern es nach Gesetzen der Freiheit (der Verbindlichkeit und Zurechnungsfähigkeit) möglich ist“ (RGV 6:35.34–36), entfaltet, lehnt sich Kant in Abschnitt IV des ersten Teils der *Religionsschrift* an die biblische Erzählung der Erbsünde an, um den (Vernunft-)Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur besser zu veranschaulichen. Zur ideengeschichtlichen Verortung von Kants Theoriestück des radikalen Bösen in der Tradition der christlichen Erbsündelehre sowie zur Übertragung von ihren Erzählungen und Metaphern „in eine völlig säkulare philosophische Anthropologie und Moralphilosophie“ siehe Forschner 2009 und Forschner 2011, S. 83 ff.

11 Eindeutig hierzu Kants Aussagen in Abschnitt IV der Einleitung in die *Metaphysik der Sitten* (6:227.2–9): „Die Freiheit in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit von dieser abzuweichen ein Unvermögen. Wie kann nun jenes aus diesem erklärt werden? Es ist eine Definition, die über den praktischen Begriff noch die *Ausübung* desselben, wie sie die Erfahrung lehrt, hinzuthut, eine *Bastarderklärung* (*definitio hybrida*), welche den Begriff im falschen Lichte darstellt.“ Zu diesem *locus classicus* zu Kants Ablehnung einer *libertas indifferentiae* vgl. Herman 2007, S. 247 ff.; La Rocca 1990, S. 90 ff.; Ivaldo 1999, S. 60 ff.; Klemme 2011; Höwing 2013, S. 47. Breiter zum historischen Hintergrund der polemischer Stellungnahme Kants siehe Landucci 1994, S. 283 ff.; aber auch Ivaldo 1999, S. 44 ff.; Tafani 1999 (inbes. zum intelligiblen Indifferentismus Reinholds S. 101 ff.) und Bondeli 2001; besonders hervorzuheben ist auch der von Stolz, Heinz und Bondeli 2012 herausgegebene Sammelband zu Reinholds Freiheitsbegriff, hier vor allem die Beiträge von Karl Ameriks, Daniel Breazeale, Martin Bondeli, Manfred Baum und Marco Ivaldo. Über die Möglichkeit einer freien Entscheidung gegen das Gesetz findet man bekanntlich in der *Religionsschrift* folgenden Satz: „[D]ie Freiheit der Willkür ist von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, *als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat* (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen.“ (RGV 6:23.3–24.5) Diese Grundaussage Kants zum vernünftigen Handeln ist durch Henry Allison (vgl. Allison 1990, S. 40) unter der Formulierung „Incorporation Thesis“ bekannt geworden.

Vernunft „die Maxime des Willens [...] jederzeit an den reinen Willen“ – „d.i. an sich selbst, indem sie sich als *a priori* praktisch betrachtet“ (KpV 5:32.5–7). In der Bestimmung seiner Handlungen ist der Mensch also nach Kant nie imstande, sich gegen das moralische Gesetz „rebellischerweise (mit Aufkündigung des Gehorsams)“ (RGV 6:36.2–3) zu entscheiden. Ferner ist der Mensch zu einer Entscheidung aus bloßem Eigennutz auch überhaupt nicht fähig. In den Nachschriften einer späten Metaphysikvorlesung (aus dem WS 1794/95) liest man diesbezüglich: „[E]ine, wenn auch nicht klare, Vorstellung des Pflicht Gesetzes concurrirt jederzeit dabei [d.i. bei der Bestimmung einer Handlung; S.D.G], und man muß dies schon deshalb annehmen, weil man sonst den Menschen dem Vieh oder dem Teufel gleich machen würde, wenn man voraussetzen könnte, er könne alles aus Eigennutz thun“ (V-MP-K3E/Arnoldt 29:1015.31–35).[12]

Die Wurzeln des moralisch Bösen liegen unbestreitbar in der endlichen Natur des Menschen, hängen also zweifellos von seinen sinnlichen Neigungen ab, aber nicht von diesen an sich selbst betrachtet. Denn wenn die Neigungen mit dem sittlichen Vorsatz in Konflikt kommen, so ist das nach Kant nur deshalb möglich, weil der Mensch selbst sie seinen Maximen als Hindernisse in den Weg legt (vgl. TL 6:394.17–23), indem er sein Handeln vorrangig an eudaimonistischen Prinzipien orientiert.

Es scheint nämlich so, dass zwischen Gesetz bzw. Pflicht und Selbstliebe keine Übereinstimmung (1.), aber auch keine wahre Alternative (2.) und letzt-

12 Zum Ausschluss sowohl der bloßen Sinnlichkeit als auch einer „boshafte[n] Vernunft“ bzw. eines „schlechthin böse[n] Willen[s]“ als mögliche Ursachen des moralisch Bösen siehe weiter die einschlägige Stelle aus der *Religionsschrift*, wo Kant seine Position wie folgt zusammenfasst: „Um also einen Grund des Moralisch=Bösen im Menschen anzugeben, enthält die *Sinnlichkeit* zu wenig; denn sie macht den Menschen, indem sie die Triebfedern, die aus der Freiheit entspringen können, wegnimmt, zu einem blos *Thierischen*; eine vom moralischen Gesetze aber freisprechende, gleichsam *boshafte Vernunft* (ein schlechthin böser Wille) enthält dagegen zu viel, weil dadurch der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder (denn ohne alle Triebfeder kann die Willkür nicht bestimmt werden) erhoben und so das Subject zu einem *teuflischen* Wesen gemacht werden würde. – Keines von beiden aber ist auf den Menschen anwendbar.“ (RGV 6:35.17–26) Kants Behauptungen stimmen mit dem lebendigen Bild aus der Metaphysikvorlesung – vor allem aufgrund der Betonung, die Sinnlichkeit mache „den Menschen, indem sie die Triebfedern, die aus der Freiheit entspringen können, wegnimmt, zu einem blos *Thierischen* [Wesen]“. Die merkliche inhaltliche Nähe der Zitate aus der *Religionsschrift* und aus der *Kritik der praktischen Vernunft* (sowie nicht zuletzt auch mit der Ausgangsbehauptung in der Metaphysikvorlesung: „Eine, wenn auch nicht klare, Vorstellung des Pflicht Gesetzes concurrirt jederzeit dabei“) sollte darüber hinaus verdeutlichen, inwiefern Kants Behauptungen zum Grund des Bösen die Perspektive des Gedankengangs der zweiten *Kritik* übernehmen und sich dadurch als wichtige theoretische Implikationen des Faktums der Vernunft erweisen. Mehr dazu im § 2 dieses Aufsatzes.

endlich (3.) auch kein offener Konflikt bestehen kann: (1.) Aus außermoralischen Gründen kann man nicht moralisch gut, vielleicht noch nicht einmal moralisch richtig handeln.[13] (2.) Man kann nicht in Verletzung des Gesetzes „alles aus Eigennutz thun" (V-MP-K3E/Arnoldt 29:1015.35), und natürlich besteht keine mögliche freie Wahl (im Sinne der *libertas indifferentiae*) zwischen den beiden Instanzen. (3.) Gesetz und Selbstliebe sind darüber hinaus keine gleichartigen und konträren Kräfte, von denen die eine die andere zum Teil oder vollständig überwiegen oder aufheben könnte.[14]

Zu den letzten beiden Punkten sei noch hinzugefügt: Gesetz und Selbstliebe, so wie Kant sie versteht, können nie wirklich in direkten Konflikt treten oder einander offen gegenüberstehen. In einem Entscheidungsprozess, der in eine Entscheidung wider besseres Wissen mündet, kann man kaum zugestehen, vor allem nicht sich selbst bzw. *seinem Gewissen*, dass man dem eigenen Interesse den Vorrang gegenüber der obliegenden Pflicht gibt. Im Gegenteil versucht man alles Mögliche, um seine egoistischen und gesetzwidrigen Ziele mit guten Absichten zu bemänteln, diesen also den Anschein der Moralität zu geben. Anders als Medea würde ein Mensch nach Kant wohl nie offen zugeben: „Meine Vernunft rät mir die Handlungsoption A, meine Selbstliebe die Handlungsoption B. Ich sehe ganz deutlich, dass A die beste (oder die ‚richtig(st)e') Wahl wäre, und stimme einer solchen Handlungsweise auch vollständig zu, entscheide mich aber dennoch lieber für B und damit für meine Glückseligkeit." Um aus der Sicht von Kants Handlungstheorie die Handlungsoption B zu wählen, müsste die Entscheidungssituation viel nebulöser sein, mehr noch: Um B zu wählen, müsste man sich die Situation *selbst künstlich undeutlich machen:* Den menschlichen Hang zum Bösen als eines Hanges zur Umkehrung der Triebfedern (*perversitas*) erklärt Kant weiter auch als einen Hang, „sich selbst blauen Dunst vorzumachen" (RGV 6: 38.24), um sich selbst „in der Deutung des moralischen Gesetzes" (RGV 6:42.33–34) sowie in Bezug auf seine eigenen Gesinnungen (vgl. RGV 6:38.8–9) vorsätzlich zu betrügen.[15] Der Mensch neige dazu, gegen das Gesetz, dem er zugleich Ehrerbietung bezeuge, zugunsten seiner Selbstliebe zu vernünfteln. Und das ist für Kant ein klares Zeichen einer „innere[n] Falschheit" (RGV 6:42.33), die er andernorts als einen Mangel an innerer Wahrhaftigkeit bzw. an Gewissenhaftigkeit bezeichnet.

13 Vgl. oben die Diskussion der Entscheidungen für die Handlungen A und B.

14 Siehe dazu noch einmal Kants Bestimmung des Begriffs der realen Opposition in NG 2:171 ff. sowie deren Wiederaufnahme in der Fußnote auf RGV 6:22.29–23.12.

15 Diese zwei Aspekte der Selbsttäuschung werden später (S. 246 ff.) genauer erläutert.

2 Der Schandfleck des radikalen Bösen

> Dagegen hat aber auch Kant seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht hat, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurtheilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radicalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen.
> (J. W. Goethe, Brief an das Ehepaar Herder, 7. Juni 1793)

Das moralische Gesetz ist ein „Factum der Vernunft“, sein (bestimmendes) Bewusstsein eine unumstößliche Tatsache, an der sich die Bestimmung aller moralrelevanten Entscheidung,[16] folglich auch jede konsistente Behandlung des moralisch Bösen messen lassen muss. Dass der kategorische Imperativ ein allen moralrelevanten Entscheidungen immanentes Kriterium sei, ist eine tragende These der kantischen Moralbegründung, welche die Lehre vom radikalen Bösen nicht nur nicht widerruft, sondern sogar bekräftigt. Mehr noch: Diese Lehre wirft einen theoretischen Gewinn ab, der letztlich auch auf die Entwicklung von Kants Gewissenstheorie tiefgreifend Auswirkungen zeitigt. In der Folge werde ich diesen bisher angerissenen Gedanken ausführen.

Wie bereits erwähnt: „Der Mensch (selbst der ärgste) thut [...] auf das moralische Gesetz nicht gleichsam rebellischerweise (mit Aufkündigung des Gehorsams) Verzicht.“ (RGV 6:36.1–2) Das moralische Gesetz, so Kant, „dringt sich ihm vielmehr Kraft seiner moralischen Anlage *unwiderstehlich* auf“ (6:36.3–4; meine Hervorhebung). Der Mensch „hängt aber doch auch vermöge seiner gleichfalls schuldlosen Naturanlage an den Triebfedern der Sinnlichkeit und nimmt sie (nach dem subjectiven Princip der Selbstliebe) auch in seine Maxime auf.“ (6.36.7–10) Der Mensch nimmt also „natürlicherweise“ beide Arten von Triebfeder in dieselbe Maxime auf (vgl. 6:36.13–14) bzw. „das moralische Gesetz [...] neben dem der Selbstliebe“ an (6:36.25–26). „Da er aber inne wird“, pointiert Kant, „daß eines neben dem andern nicht bestehen kann, sondern eines dem andern als

---

16 Vom moralischen Gesetzt, schreibt Kant, „[werden] wir uns unmittelbar bewußt [...] (so bald wir uns Maximen des Willens entwerfen)“ (KpV 5:29.34–35). Bei diesem „Factum“ handelt es sich nicht um eine abstrakte, spekulative Erkenntnis, sondern um ein tätiges Bewusstsein, das unmittelbar handlungsleitend ist. Für diese Interpretation sei zuerst auf Willaschek (1991 und 1992, S. 174 ff.) verwiesen, der das „Factum“ – als „Tat“ bzw. „Aktivität“ oder „Leistung ‚der Vernunft‘“ (vgl. 1992, S. 180 ff.) – ausdrücklich mit dem „Vorgang der Willensbestimmung“ gleichsetzt (1992, S. 188), wobei schon Kant erläutert: „Die objective Realität eines reinen Willens oder, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft ist im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Factum gegeben; denn so kann man eine *Willensbestimmung* nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Principien beruht.“ (KpV 5:55.15–19; Hervorhebung S.D.G.)

seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, [macht] er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes“ (6:36.26 – 30).

Die Verpflichtung, die „unmittelbare[...] Nöthigung des Willens durch Gesetz“ (KpV 5:117.18 – 19), die aus der Anerkennung des moralischen Gesetzes entsteht,[17] kann man weder ignorieren (und so tun als ob sie gar nicht bestünde) noch ihr „rebellischerweise“ den Gehorsam verweigern (vgl. RGV 6:36.1 – 3) und damit das Gesetz selbst, „die Verbindlichkeit aus demselben[,] ableugnen“ (RGV 6:35.11 – 12). Wie Kant an der oben zitierten Stelle der *Religionsschrift* erklärt, anerkennt der Mensch tatsächlich beide Instanzen, die einmal aus seiner Vernunft, einmal aus der Sinnlichkeit entspringen, und nimmt sie in seine Maximen auf. Er nimmt also die Triebfeder des Gesetzes *und* die der Selbstliebe zugleich an, obwohl er ein klares Bewusstsein von der unterschiedlichen Natur und Quelle dieser Motive hat, folglich auch vom Primat des einen über das andere,[18] aufgrund dessen die zwei Arten von Motiven nicht „eines neben dem anderen“ (RGV 6:36.27) bestehen können, um die Entscheidung für eine bestimmte Handlung gemeinsam zu begründen. Aufgrund ihrer qualitativen Verschiedenheit dürften die zwei Arten von Motiven eigentlich nicht einmal in Vergleich gesetzt werden.[19] Insofern sie we-

17 „Bewußtsein der unmittelbaren Nöthigung des Willens durch Gesetz“ wird an dieser Stelle als Definition von „Achtung“ verwendet (KpV 5:117.15 – 19); vgl. dazu auch GMS 4:401.22 – 25: „Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung [...]. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt Achtung“. Zum engen Zusammenhang von „Factum“ und „Achtung“ verweise ich noch einmal auf Willaschek 1992, S. 184 ff.

18 Das Bewusstsein des Primats der Achtung über alle Triebfedern sinnlichen Ursprungs ist im Wesen der Achtung selbst enthalten. Die Triebfeder, die aus dem Gesetz entspringt, erweist sich nämlich als eine Triebfeder der Achtung genau aufgrund ihrer wesentlichen Andersartigkeit von und Überlegenheit über die Triebfedern der Selbstliebe. Vgl. dazu die Schilderung der Einwirkung von der Vorstellung des Gesetzes auf die Bestimmungsgründe der Sinnlichkeit, die Kant im drittel Kapitel der *Kritik der praktischen Vernunft* zur Erläuterung dessen benutzt, warum das moralische Gesetz einen „Grund der Achtung“ bedeutet (KpV 5:74.30).

19 Zwischen den Triebfedern der Achtung und der Selbstliebe ist keine „Vergleichung der *Größe* nach“ (KpV 5: 23.21) möglich. Im Scheitern der Versuche, einen qualitativen Unterschied zwischen moralischen und nicht-moralischen Motiven zu rechtfertigen, sieht Kant dagegen den Hauptgrund dafür, dass der Begriff der Verbindlichkeit, wie er im Rahmen früherer Ethikbegründungen angeführt wurde, sich letztendlich als seinem Ziel unangemessen erweist. Das einzige Wahlkriterium, das in den entsprechenden Moralsystemen geltend gemacht werden kann, stellt für Kant infolgedessen die Berechnung der Lust dar, die man sich von der Verwirklichung zweier unterschiedlicher Handlungsziele erwarten kann. Vgl. die Angriffe, die Kant in der *Grundlegung* (GMS 4:391.03 – 15) und dann wieder in der zweiten *Kritik* (KpV 5:22.33 – 23.39), insbesondere gegen Wolff (und die anderen „Verfasser“ der *philosophia practica universalis*) richtet. Mehr dazu in Di Giulio 2021, Kap. IV, § 1.

senhaft unterschiedlich sind,[20] erweisen sie sich nämlich als inkommensurable Größen. Gleich, ob diese verschiedenartigen Motive die Bestimmung derselben Handlung stützen oder ob sie zur Ausführung jeweils entgegengesetzter Handlungen drängen, sie dürfen auf keinen Fall zusammengezählt werden. D. h., weder dürfen sie gemeinsam derselben Handlung zugrunde gelegt werden noch sind sie algebraisch zu addieren, um zu bestimmen, für welche von der entgegengesetzten Handlungsoptionen eine stärkere Motivation besteht.

Aufgrund des unmittelbaren Bewusstseins, das wir vom Gesetz haben, sobald wir einen Entscheidungsprozess beginnen („so bald wir uns Maximen des Willens entwerfen“: KpV 5:29.34 – 35), sowie der Bestimmung, die sich daraus für den Willen „unvermeidlich“ ergibt (KpV 5:55.18), kann eine Entscheidung zum Bösen weder aus Gesetzesvergessenheit noch dem Gesetz zum Hohn, d. h. aus einer Art von ‚rebellischer‘ Verachtung des Gesetzes,[21] geschehen, welche zugleich eine Verachtung seiner selbst, der eigenen gesetzgebenden Vernunft, bedeuten würde. Unter dem Druck der wesentlich unterschiedlichen Triebfedern entschließt man sich vielmehr zunächst dazu, beide Motive zugleich in seine Maximen aufzunehmen (vgl. RGV 6:36.25 – 26). Sobald man aber gewahr wird, dass Gesetz und Selbstliebe nebeneinander nicht bestehen können (vgl. RGV 6:36.27), etabliert man zwischen den Triebfedern eine andere Ordnung als diejenige, die zwischen ihnen herrschen sollte, um dadurch sein Selbstinteresse innerhalb der Grenzen des Gesetzes zu verfolgen. Dies impliziert letztlich, dass man „die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen *zur Bedingung der Befolgung* des moralischen Gesetzes macht“ (RGV 6:36.29 – 30; meine Hervorhebung), sich nämlich dafür entscheidet, gesetzmäßig zu handeln, *sofern* man dadurch doch seine eigenen, außermoralischen Ziele verfolgen kann. Was das für die Praxis des praktischen Urteils und für die inhaltliche Bestimmung der Maxime genauer bedeutet, soll im Folgenden weiter genauer untersucht werden. Zuerst ist aber hervorzuheben, dass selbst die Umkehrung der „sittliche[n] Ordnung der Triebfedern“ (RGV 6:36.24) keine gangbare Lösung darstellt – oder zumindest keine Lösung, die offen zu

---

20 So bereits in GMS 401.19 – 22: „Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß *empfangenes*, sondern durch einen Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, specifisch unterschieden.“ Vgl. hiermit noch einmal die parallele Stelle der zweiten *Kritik*: KpV 5: 117.15 – 21.

21 Dazu liest man an der bereits zitierten Stelle: „Um also einen Grund des Moralisch-Bösen im Menschen anzugeben, enthält die *Sinnlichkeit* zu wenig; […] eine vom moralischen Gesetze aber freisprechende, gleichsam *boshafte Vernunft* (ein schlechthin böser Wille) enthält dagegen zu viel, weil dadurch *der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder* […] erhoben und so das Subject zu einem *teuflischen* Wesen gemacht werden würde. (RGV 6:35.17 – 25; zweite Hervorhebung S.D.G.)

vertreten man bereit wäre. Denn wie könnte man, da man zusammen mit dem Bewusstsein des Gesetzes auch eine deutliche Kenntnis von dessen Vorrang über die Triebfedern der Selbstliebe besitzt, sich doch für berechtigt halten, der Selbstliebe den Primat über das Gesetz zu gewähren? Wie könnte man – vor sich selbst noch mehr als vor den anderen – zugeben, dass man den eigenen, persönlichen Vorteil der Pflicht, dem allgemeingültigen und als solches anerkannten Gebot, überordnet?

Noch einmal: Das moralische Gesetz „und die Verbindlichkeit aus demselben" (RGV 6:35.11–12) lassen sich weder ignorieren noch zurückweisen. Die Bestimmung einer gesetzmäßigen Handlung darf ferner nicht auf der Vereinigung von Motiven unterschiedlicher Natur beruhen. Umso weniger sollte es also möglich sein, die Triebfeder des moralischen Gesetzes, deren Andersartigkeit und Überlegenheit über die Triebfedern der Selbstliebe man deutlich erkennt, den letzteren unterzuordnen. Denn das moralische Gesetz soll „vielmehr als die *oberste Bedingung* der Befriedigung" der Selbstliebe in die Maximen der Handlung aufgenommen werden (RGV 6:36.30–33)[22] – und zwar eigentlich „als alleinige" (RGV 6:36.32), „*für sich hinreichende[...] Triebfeder der Willkür*" (RGV 6:27.28–29; vgl. auch u.a. RGV 6:42.30–33 und 46.9–10). Wie kann dann aber eine gesetzwidrige Entscheidung überhaupt bewusst getroffen werden?

Letztlich erweist sich die Lüge, die wohlüberlegte, heuchlerische Selbsttäuschung, als die hauptsächliche – wenn nicht sogar die einzige – Möglichkeit der Äußerung einer Entscheidung zum Bösen. Die Bestimmung einer gesetzwidrigen Handlung geschieht in aller Regel, so darf man annehmen, in einer geheuchelten „Ehrerbietung", die man „gegen das moralische Gesetz" gerne bezeugt, „ohne ihm doch, als für sich hinreichender Triebfeder, in seiner Maxime das Übergewicht über alle andere Bestimmungsgründe der Willkür einzuräumen" (RGV 6:42.30–33).[23] Den Hang zu diesem doppelzüngigen Umgang mit dem Gesetz,

---

22 Kant bezieht diese Behauptung auf die Herausbildung der „allgemeine[n] Maxime der Willkür" (RGV 6:36.31–32), d.h. auf die Bestimmung der obersten Maxime und damit auf die (Grund-) Gesinnung des Menschen („der erste subjective Grund der Annehmung der Maximen"; RGV 6:25.5–6), infolgedessen ein *zufälliger* Hang zum Bösen zur *ursprünglichen* Anlage zum Guten in der menschlichen Natur hinzutritt (vgl. RGV 6:28.17–21 u. 28.27–29.04). Da aber die Entstehung vieler, wenn nicht aller gesetzwidrigen Entscheidungen derselben Dynamik wie die Erbsünde folgt, deren säkulare Übertragung Kant an dieser Stelle präsentiert, gehört die Behauptung gleichzeitig zur Psychologie der alltäglichen Entscheidungsprozesse. Siehe dazu RGV 6:42.19–21: „*mutato nomine de te fabula narratur.* Daß wir es täglich eben so machen, mithin ‚in Adam alle gesündigt haben' und noch sündigen, ist aus dem obigen klar"; sowie auch die Verwendung des Begriffspaars „*peccatum originarium/peccatum derivativum*" in RGV 6:31.21–32.

23 Auch hier sowie im Folgenden bezieht sich Kant auf das Geschehen der Erbsünde, die ihm, wie bereits angeführt, als Modell für jede weitere Verletzung des Gesetzes gilt.

welcher wohl mit dem Hang zum Bösen *tout court* gleichzusetzen ist, nennt Kant „innere Falscheit", d. h. „ein Hang, sich in der Deutung des moralischen Gesetzes zum Nachtheil desselben selbst zu belügen" (RGV 6:42.33 – 34). Auf diese verfälschte Deutung des Gesetzes würde sich also schließlich eine Willensbestimmung stützen, aus welcher eine moralisch böse zu nennende Handlung entstünde. Eine solche Willensbestimmung und die (genau betrachtet) *zweifache* Verfälschung, auf welcher sie basiert, lässt sich auch als ein dreistufiger Prozess schildern: Wie bei einem immer wieder neuen Rückfall in die Erbsünde, fängt man damit an, „die Strenge des Gebots, welches den Einfluß jeder andern Triebfeder ausschließt, zu bezweifeln, hernach den Gehorsam gegen dasselbe zu einem bloß (unter dem Princip der Selbstliebe) bedingten eines Mittels herab zu vernünfteln, [...] woraus dann endlich das Übergewicht der sinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Gesetz" resultiert (RGV 6:42.14 – 18).

Es wird zunehmend deutlich, dass das Vernünfteln über die Deutung, die dem Gesetz von Fall zu Fall zu geben ist, den ersten von zwei komplementären Aspekten der Selbsttäuschung darstellt, aus deren Zusammenwirken sich die bereits oben als eine unauthentische Äußerung der menschlichen Freiheit genannte Entscheidung ergibt. Gemäß dieser Entscheidung zieht man der *aufrichtigen Befolgung des Gesetzes* das Streben nach anderweitig bestimmten Zwecken vor – aber unter einem vorgetäuschten Anschein von Moralität bzw. in der behaupteten Ehrerbietung für das Gesetz, das *de facto* alles andere als *per se* handlungsleitend ist. Denn offensichtlich könnte das handelnde Subjekt die eigentlichen, eudämonistischen Ziele seiner Handlung nicht unumwunden zugeben, ohne dadurch die zweifelhafte Moralität seines Verhaltens eingestehen zu müssen. Der Hang, gegen das moralische Gesetz zu vernünfteln, setzt im Gegenteil den Willen voraus, die eigentliche Gesinnung der Handlung zu verbergen. Und dieser Wille verwirklicht sich eben in der *Manipulation des praktischen Urteils*, folglich in einer *verfälschten Anwendung des moralischen Gesetzes* zugunsten der Verfolgung von Zwecken, die nicht aus dem Gesetz selbst hervorgehen. Daraus folgt der bloß *partielle Gehorsam*, den das Subjekt dem Gesetz gewährt, ohne diesem jedoch den geforderten Vorrang in seinen Maximen zu verleihen.

In der *Religionsschrift* taucht dieser zweite Aspekt der Selbsttäuschung am deutlichsten dort auf, wo Kant den Hang zum Bösen als eine „gewisse *Tücke* des menschlichen Herzens (*dolus malus*)" erklärt, „sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen" (RGV 6:38.7 – 9). Als Folge dieses Betrugs ergibt sich eine wichtige Kluft zwischen der Gesinnung, die der Handlung tatsächlich zugrunde liegt (und deren eigentliche Gründe sie ausdrückt), einerseits, und der gleichsam *ausgesprochenen Gesinnung* andererseits, *auf deren Grundlage man die Handlung rechtfertigt*. In der Gesinnung, die man zur Rechtfertigung der grundsätzlich gesetzwidrigen Handlung fingiert, würde sich also

eine nur scheinbare Zustimmung des Gesetzes ausdrücken, mit dem die Handlung „zufällig" (RGV 6:31.1) übereinstimmt. Mehr noch: In der Erklärung der eigenen Gesinnung, vor allem vor sich selbst, würde man dazu tendieren, eine Gesetzmäßigkeit zu beanspruchen, die nichts als den bloßen Buchstaben des Gesetzes betreffen könnte[24]. Es scheint plausibel, Kant in diesem Sinne zu verstehen, wenn er schreibt, man neige dazu, „sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen und, wenn nur die Handlungen das Böse nicht zur Folge haben, was sie nach ihren Maximen wohl haben könnten, sich seiner Gesinnung wegen nicht zu beunruhigen, sondern vielmehr vor dem Gesetze gerechtfertigt zu halten" (RGV 6:38.8 – 12)[25].

Der Hang zum Selbstbetrug bzw. zum Verschleiern der eigenen Gesinnungen auch vor sich selbst unter einem Anschein der Moralität würde also implizieren, dass man sich, anstatt jeweils nach der Gesetzmäßigkeit *der Maxime* seiner Handlung zu suchen, damit zufrieden gibt, die deutlich weniger stringente Anforderung der bloßen Legalität der Handlung zu erfüllen. D. h., dass die eigenen Handlungen sich äußerlich nicht als eklatant gesetzwidrig erweisen, nämlich dass sie „das Böse nicht zur Folge haben"– was sie wohlgemerkt „nach ihren Maximen wohl haben könnten" (RGV 6:38.9 – 10).

Bereits früher in diesem Beitrag wurde dafür argumentiert, dass die Umkehrung der Triebfeder schwerlich ohne Auswirkungen auf die inhaltliche Richtigkeit der Handlung bleiben könne. Kants Behauptung untermauert die Vermutung, dass die Maxime, die sich aus den bisher berücksichtigten Strategien der Manipulation herausbildet, nicht dieselben Inhalte aufweist, die sie als Maxime einer Handlung aus Pflicht haben würde. So ähnlich die resultierenden Handlungen äußerlich auch ausfallen könnten, stammen zwei Maximen, je nachdem, ob bei ihnen die richtige Ordnung der Triebfedern oder deren Umkehrung gilt, aus unterschiedlichen Entscheidungsprozessen, richten sich dementsprechend auf unterschiedliche Zwecke und stellen also wesentlich unterschiedliche Handlungen dar. Doch wie bereits darauf hingewiesen, erweist sich die Umkehrung der

---

24 Etwas später im Text erklärt Kant dazu weiter, dass man gerne nur „auf die Gemäßheit derselben [der Handlung; S.D.G.] mit dem Gesetz", d. h. eben auf deren bloße Legalität, und nicht „auf die Ableitung von demselben, d. i. auf dieses als die alleinige Triebfeder" sehe (RGV 6:37.29 – 31).

25 Das Zitat wird wie folgt fortgesetzt: „Daher rührt die Gewissensruhe so vieler (ihrer Meinung nach gewissenhaften) Menschen, wenn sie mitten unter Handlungen, bei denen das Gesetz nicht zu Rathe gezogen ward, wenigstens nicht das Meiste galt, nur den bösen Folgen glücklich entwischten" (RGV 6:38.12 – 16). Kants Behauptung über das Gewissen bleibt an dieser Stelle nur ein vorläufiger Hinweis. Auf das Gewissen sowie auf die wahre oder mutmaßliche Gewissenhaftigkeit wird im nächsten Paragraphen ausführlicher eingegangen werden.

Triebfeder, die mit der Umorientierung der Handlung auf andere als die pflichtgemäßen Zwecke zusammenfällt, als eine *per se* nicht vertretbare Entscheidung. Diese versucht man listigerweise, und doch meistens erfolglos, der Verurteilung durch die eigene Vernunft – oder vielmehr das eigene Gewissen – zu entziehen. Eine Entscheidung zum Bösen ‚nach dem „Factum"', also trotz des Gesetzes und dessen bestimmenden Bewusstseins, ist letztlich nur in Form einer falschen Moralität bzw. einer Fiktion von Moralität möglich.

Weiter aus dem semantischen Feld der Lüge schöpfend, definiert Kant den Hang, „sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen" (RGV 6:38.8 – 9), um sich dann mit der äußerlichen Übereinstimmung der Handlungen mit dem bloßen Buchstaben des Gesetzes zufrieden zu geben, als eine „Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen", die „sich denn auch äußerlich zur Falschheit und Täuschung anderer" erweitert (RGV 6:38.23 – 26).

Es wurde bisher versucht, Argumente dafür vorzubringen, dass die Parallelen zwischen der Lüge und der Entscheidung zum Bösen weit über die bloße Wortbedeutung hinausgehen. Denn die Lüge erweist sich vielmehr als die paradigmatische Form, in der eine Entscheidung zum Bösen sich trotz des Gesetzes und dessen bestimmenden Bewusstseins immer noch äußern kann. Ein kurzer Blick auf Kants Behandlung der Lüge im § 9 der *Tugendlehre* soll im folgenden Abschnitt dazu beitragen, die tiefen strukturellen Analogien schärfer herauszustellen, die die Lüge und die Entscheidung zum Bösen verbinden. Indem hervorgehoben wird, inwiefern eine Entscheidung zum Bösen als Handeln wider besseres Wissen dieselbe Struktur wie die Lüge besitzt, wird der Exkurs uns auf die Spuren des Gewissens als einer Verdopplung von sich selbst in die Person eines anderen, den man zu hintergehen versucht, bringen.

3 *Soi-même comme un autre*. Das Gewissen als der zu hintergehende Andere

Die Lüge definiert Kant im § 9 der *Tugendlehre* als das „Widerspiel der Wahrhaftigkeit" (TL 6:429.6).[26] Die Wahrhaftigkeit also und nicht einfach die Wahrheit sieht Kant als den eigentlichen Gegenbegriff zur Lüge. Dementsprechend geht es in seiner Behandlung nicht so sehr um die Wahrheit oder Falschheit von Aussagen. Der Fokus liegt nicht primär auf der Korrespondenz von Aussagen und

26 Zu Kants Behandlung des Lügenverbots in der *Tugendlehre* vgl. Bacin 2013; Höffe 2019, S. 124 ff., und Höffe 2020, S. 165 ff. Allgemeiner zu den verschiedenen Bedeutungen der Lüge in Kants Moralphilosophie siehe etwa Mahon 2009 und Timmermann 2017.

Realität. Wie Kant durch ein Zitat von Sallust (*Catilina*, X, 5) verdeutlicht, verortet sich die Frage nach der Lüge auf einer ganz anderen Ebene, nämlich der der Übereinstimmung zwischen Aussagen und Gedanken:

> Die größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, blos als moralisches Wesen betrachtet (die Menschheit in seiner Person), ist das Widerspiel der Wahrhaftigkeit: die Lüge (*aliud lingua promtum, aliud pectore inclusum gerere*). (TL 6:429.4 – 7)

In den Vordergrund der Behandlung stellt Kant also die „vorsetzliche Unwahrheit in Äußerung seiner Gedanken" (TL 6:429.7 – 8), d. h. die *Unwahrhaftigkeit* der Aussagen. Die gemeinte Stufenunterscheidung zwischen Wahrheit und Wahrhaftigkeit, Unwahrheit und Unwahrhaftigkeit lässt sich anhand eines Beispiels weiter erklären:

> Vor mir steht ein brauner Tisch. Ich behaupte: „Der Tisch ist braun" (1). Aussage und Realität stimmen überein. Meine Aussage ist *wahr.* Die Frage nach der Wahrhaftigkeit geht aber in folgender Hinsicht über die Frage nach der Wahrheit hinaus: Ich denke bzw. *halte für wahr*, dass der Tisch braun ist, und behaupte entweder, dass er braun ist (2.1), oder, dass er pink ist (2.2). Hier gilt dann: Ich behaupte *wahrhaftig*, dass der Tisch braun ist, und die Aussage ist wahr (2.1). Oder: Ich behaupte *unwahrhaftig*, dass der Tisch pink ist, und die Aussage ist falsch (2.2).[27]
>
> Wenden wir jetzt unseren Blick vom Tisch zum praktischen Urteil, so erhält die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Wahrhaftigkeit allerhöchste Bedeutung. Das, was behauptet wird, ist dann als ein Urteil darüber zu verstehen, was zu tun ist. Die Worte „wahr" und „Für-wahr-Halten" können dann durch die Ausdrücke „richtig" und „Für-richtig-Halten" ersetzt werden. Genauer ergibt sich dann:
>
> a) die Aussage: das praktische Urteil, wie es das handelnde Subjekt offen ausspricht;
> b) die Realität: die Handlungssituation, wie sie objektiv zu beurteilen ist;
> c) die Einschätzung der Situation: die tatsächlichen Gedanken, die das handelnde Subjekt sich darüber macht, was es in einer gegebenen Handlungssituation tun oder lassen soll.
>
> Oder, mehr aus dem Gesichtspunkt der Motivation formuliert:
>
> a') die Aussage: die Rechtfertigung, die man sich selbst oder anderen von seiner Handlung gibt;
> b') die Realität: die Gründe oder deren Gesamtheit bzw. die Gesinnung, aus der man tatsächlich handelt;

27 Zwei weitere Fälle sind denkbar, aber für die hier verfolgte Untersuchung irrelevant: Fälschlicherweise bzw. *irrtümlich* denke ich, dass der Tisch pink ist, und: 3.1) Ich behaupte *wahrhaftig*, dass er pink ist, sodass meine Aussage offensichtlich *falsch* ist; 3.2) ich behaupte *unwahrhaftig* (und unsinnigerweise), dass er braun ist, und meine Aussage ist ganz zufällig *wahr.* In beiden Fällen liegt die Prämisse im Bereich des Irrtums, nicht der Lüge.

c') die Einschätzung der Situation: Die Gesamtheit der Gründe (Gesinnung), aus welchen man ernsthaft glaubt, zu handeln.

Das Problem der Lüge als Modell der vorsätzlichen Selbsttäuschung im praktischen Urteilen und Handeln, so wie es hier gerade umrissen wird, betrifft das Verhältnis zwischen *a* und *c* bzw. zwischen *a'* und *c'*, und gerade nicht das Verhältnis zwischen *a* und *b*, *a'* und *b'*.[28]

Ein Urteil wie „Ich soll Menschen in Not helfen" kann kontextabhängig richtig oder falsch sein (*a stimmt oder stimmt nicht mit b überein*). Ist es falsch, so kann ich aber aus zweierlei Gründen dennoch meiner Hilfspflicht nachkommen. Glaube ich tatsächlich, dass meine Hilfspflicht prioritär ist, obwohl ich bspw. eine Strafe zu bezahlen habe, so irre ich mich, mindestens in Kants Pflichtensystem (*a und c stimmen miteinander überein, aber nicht mit b*). Halte ich es aber eigentlich für richtig, die geschuldete Strafe zu bezahlen, und urteile trotzdem: „Ich soll diesen Menschen in Not helfen" (einfach weil diese Handlungsoption mir günstiger ist[29]), dann bin ich unwahrhaftig (*c würde mit b übereinstimmen, findet aber keinen Ausdruck im Urteil a oder in der Rechtfertigung a', die ich von der Handlungssituation bzw. von meiner eigenen Handlung gebe oder eher vorgebe*). Um so, d. h. absichtlich falsch, urteilen zu können, muss ich mich doch überreden, dass den Menschen in Not zu helfen die beste Handlungsweise bzw. Pflicht ist. Damit diese Überredung gelingt, werde ich nach einer plausiblen Rechtfertigung für meine Handlung suchen, die zugleich offensichtlich nicht meine eigentliche Einschätzung der Situation widerspiegelt: Weder stimmt die vorgebliche Rechtfertigung mit dem überein, was ich in den gegebenen Umständen tatsächlich zu tun für richtig halte (*c*), noch hat sie überhaupt mit den eigentlichen Zwecken zu tun, die ich durch meine Handlung zu verfolgen beabsichtige – und die ich mit *a*/*a'* eher zu verbergen versuche – (*c'*).

Kant nennt also die Lüge eine „vorsetzliche Unwahrheit in Äußerung seiner Gedanken" (TL 6: 429.7–8). Er behauptet: „Daß eine jede vorsetzliche Unwahrheit in Äußerung seiner Gedanken diesen harten Namen (den sie in der Rechtslehre nur dann führt, wenn sie anderer Recht verletzt) in der Ethik, die aus der Unschädlichkeit kein Befugniß hernimmt, nicht ablehnen könne, ist für sich selbst klar." (TL 6:429:7–11) Und doch kann dieses Element der Vorsätzlichkeit der Lüge nie

---

28 Eine mangelnde Übereinstimmung zwischen *b'* und *c'* würde ein anderes Problem als das hier zu thematisierende betreffen, nämlich das der sogenannten Opazität der Maximen (und der Gesinnungen, die sich darin ausdrücken). Siehe dazu vor allem GMS 4:407.1–16; RGV 6:20.27–28; TL 6:447.1–15. (Vgl. aber auch dagegen etwa KpV 5:155.12–18 und RGV 6:48.21–27.) Die auf diesen und weiteren Stellen basierende „Opacity Thesis" hat ihre maßgebliche Formulation in den zahlreichen brillanten Studien von Onora O'Neill erfahren, siehe insbes. O'Neill 1996, S. 89 ff. Die Frage nach dem unvermeidlich ausweichenden Charakter der Maximen und der menschlichen Unfähigkeit, die Grundsätze seiner Handlungen tief und völlig zuverlässig zu ergründen, ist also keinesfalls mit unserem Thema, dem Problem der vorsätzlichen Selbsttäuschung im praktischen Urteilen und Handeln, zu verwechseln.

29 Wir gehen nämlich immer noch davon aus, dass ich ein Interesse habe, mich für die Hilfeleistung zu entscheiden, weil ich dadurch meine außermoralischen Ziele unter einem Anschein der Moralität verfolgen kann, worin letztlich der eigentliche Grund meiner Entscheidung liegt.

genug betont werden. Denn es markiert die Grenze zwischen dem bloßen Fehler, der meist kognitiver Natur ist, und der moralischen Schuld: dem verwerflichen Verhalten, das doch auf eine überlegte Entscheidung zurückzuführen ist. Nur in Bezug auf Letztere darf offenbar vom moralisch Bösen die Rede sein. Aber schon eine schuldige, wohlüberlegte Selbsttäuschung für ein bloßes Versehen auszugeben ist eine alltägliche Betrügerei, zu welcher man greift, um sich seiner Pflicht, der obliegenden Verpflichtung, zu entziehen – ein Trick, vor dem das Gewissen aber nicht aufhört zu warnen, und der schwerlich dessen Urteil entkommt:

> Ein Mensch mag künsteln, so viel als er will, um ein gesetzwidriges Betragen, dessen er sich erinnert, sich als unvorsetzliches Versehen, als bloße Unbehutsamkeit, die man niemals gänzlich vermeiden kann, folglich als etwas, worin er vom Strom der Naturnothwendigkeit fortgerissen wäre, vorzumalen und sich darüber für schuldfrei zu erklären, so findet er doch, daß der Advocat, der zu seinem Vortheil spricht, den Ankläger in ihm keinesweges zum Verstummen bringen könne, wenn er sich bewußt ist, daß er zu der Zeit, als er das Unrecht verübte, nur bei Sinnen, d. i. im Gebrauche seiner Freiheit, war" (KpV 5:98.15 – 23).

So schreibt Kant in der *Kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft*. Dem immer wieder beklagten Fehlen aller Elemente einer Gewissenstheorie in Kants moralphilosophischen Grundlegungsschriften zum Trotz erteilt das Zitat außergewöhnlich scharf Auskunft über die Warnfunktion des Gewissens – des Anklägers aus obigem Zitat[30] – bzw. über die Kontroll- und (Re-)Orientierungsaufgabe, die das Gewissen über den Verlauf der Entscheidungsprozesse ausübt.

Bevor wir uns mit der schwierigen Frage nach der spezifischen Rolle (wenn es denn nur eine gibt[31]) näher auseinandersetzen, die Kant dem Gewissen zu-

30 Dass im Zitat vom Gewissen die Rede sei, ist aus dem unmittelbar vorhergehenden Satz zweifelsfrei klar: „Hiemit stimmen auch die Richteraussprüche desjenigen wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen, vollkommen überein." (KpV 5:98.14 – 15) Die dadurch eingeführte Unsicherheit über die Rolle des Gewissens – Richter oder Ankläger? – ist dagegen in Kants (veröffentlichten und nicht veröffentlichten) Schriften alles andere als ungewöhnlich.

31 Das Gewissen ist bei Kant ein „komplexes Phänomen" (Sensen 2015, S. 123) und sollte als solches behandelt werden. Obwohl es immer möglich und wünschenswert ist, die überwiegenden und relativ konstanten Merkmale seiner Charakterisierung hervorzuheben, bleibt es doch im Allgemeinen schwierig, von einer einzigen kantischen Theorie des Gewissens zu sprechen, wie auch La Rocca (2016, S. 67) betont. Andererseits erweisen sich letztlich die Versuche, die Unterschiede in Kants Verständnis des Gewissens zeitlich zu isolieren und an die verschiedenen Entwicklungsphasen des kantischen Denkens anzubinden, auch nicht als ganz schlüssig (so etwa bei Knappik/Mayr 2013). Nicht anders als andere Begrifflichkeiten, die etwas am Rande des innersten Kerns der kantischen Reflexion über die Grundlagen der Ethik bleiben (als Beispiel kann der

schreibt, wollen wir aber zunächst auf einige Begriffsverbindungen aufmerksam machen, durch die das Thema der Gewissenhaftigkeit in den Kern der Behandlung des Lügenverbots eingeführt wird. Im § 9 der *Tugendlehre* sind deutliche und doch zumeist übersehene Hinweise auf die Lehre des radikalen Bösen zu finden. Diese tragen dazu bei, einen Zusammenhang im Hintergrund von Kants Gewissenstheorie zu enthüllen, der zweifellos viel breiter ist, als die Literatur gewöhnlich zu erkennen willens ist. Im letzten Abschnitt des Paragraphen verwendet Kant die Wörter „Unredlichkeit" und „Unlauterkeit" als Synonyme von „Unwahrhaftigkeit", um zu behaupten:

> Unredlichkeit ist blos Ermangelung an *Gewissenhaftigkeit* [...]. Indessen verdient diese Unlauterkeit in Erklärungen, die man gegen sich selbst verübt, doch die ernstlichste Rüge: weil von einer solchen faulen Stelle (der Falschheit, welche in der menschlichen Natur gewurzelt zu sein scheint) aus das Übel der Unwahrhaftigkeit sich auch in Beziehung auf andere Menschen verbreitet, nachdem einmal der oberste Grundsatz der Wahrhaftigkeit verletzt worden. (TL 6:430.27–431.3)

Es wäre schwer zu bestreiten, dass Kant hier auf jenen „faulen Fleck unserer Gattung" (RGV 6:37.31) Bezug nimmt, den das radikale Böse darstellt – so genannt, weil es „mit der Menschheit selbst [...] verwebt und darin gleichsam gewurzelt ist" (RGV 6:32.28–29).[32] Kants deutliche Bezugnahme auf die Lehre des

---

Begriff der Willkür dienen, vgl. Di Giulio 2021), entfaltet sich Kants Begriff des Gewissens – der „kein grundlegender Begriff der reinen Moralphilosophie" ist (Klemme 2017, S. 64) – vor dem Horizont einer breiten Tradition, ohne sich davon jemals ganz zu lösen. In diesem Beitrag wird versucht, vor allem die Fragestellung und den historischen Zusammenhang im Hintergrund der kantischen Theorie des Gewissens – oder mindestens einiger ihrer vielfältigen Aspekte – zu klären.

32 Auch in der *Verkündigung des nahen Abschlusses eines ewigen Friedens* (1796) erläutert Kant die Lüge als den „eigentliche[n] faule[n] Fleck in der menschlichen Natur" (VNAEF 8:422.4). In diesem Zusammenhang wäre darüber hinaus Kants Hinweis zu diskutieren, „daß die Bibel das erste Verbrechen, wodurch das Böse in die Welt gekommen ist, nicht vom *Brudermorde* (Kains), sondern von der ersten *Lüge* datirt" (TL 6:431.5–7), d. h. von der dem Sündenfall vorangehenden Lüge, wodurch Satan, wie Höffe in seinem Beitrag in diesem Band anmerkt, „*wider ihr Wissen* der ersten Frau, Eva, versprach, sie werde, wenn sie von der verbotenen Frucht esse, nicht sterben (*Genesis* 3.4)." (Höffe 2020, S. 166; Hervorhebung S.D.G.) Ergänzend hierzu sei noch einmal auf die wichtige Fußnote der *Religionsschrift* hingewiesen, in welcher die innere Verbindung zwischen dem Hang zum Bösen und der Lüge am deutlichsten auftaucht: „Alle bezeugte Ehrerbietung gegen das moralische Gesetz, ohne ihm doch, als für sich hinreichender Triebfeder, in seiner Maxime das Übergewicht über alle andere Bestimmungsgründe der Willkür einzuräumen, ist geheuchelt und der Hang dazu innere Falschheit, d. i. ein Hang, sich in der Deutung des moralischen Gesetzes zum Nachtheil desselben selbst zu belügen (III, 5); weswegen auch die Bibel (christlichen Antheils) den Urheber des Bösen (der in uns selbst liegt) den Lügner von Anfang

radikalen Bösen wird aber meines Wissens in den bisherigen Analysen so gut wie nie in der Literatur hervorgehoben,[33] obgleich der letzte Abschnitt von § 9 zu den Stellen gehört, die am häufigsten zur Rekonstruktion einer kantischen Theorie des Gewisses herangezogen werden. Vor dem Hintergrund dieser Lehre ist die Annäherung an die Begriffe der Wahrhaftigkeit und der Gewissenhaftigkeit hilfreich, um die Sonderstellung des Lügenverbots im Rahmen des kantischen Systems der Pflichten sowie die besondere Schwere seiner Verletzung im Rahmen von Kants Menschenbild zu erläutern.[34] Die Lüge stellt für Kant das eigentliche Paradigma

nennt und so den Menschen in Ansehung dessen, was der Hauptgrund des Bösen in ihm zu sein scheint, charakterisirt." (RGV 6:42.30 – 36) Anschließend an den erwähnten Hinweis auf den Sündenfall betont Kant ferner auch in der Anmerkung zum § 9 der *Tugendlehre*, dass die Bibel „den Urheber alles Bösen den Lügner von Anfang und den Vater der Lügen nennt", und fügt hinzu, „wiewohl die Vernunft von diesem Hange der Menschen zur *Gleisnerei* (*esprit fourbe*), der doch vorher gegangen sein muß, keinen Grund weiter angeben kann" (TL 6:431.8 – 12). Schließlich trifft man auch am Ende der *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Ewigen Friedens* auf das Zitat „vom Vater der Lügen, durch den alles Böse in die Welt gekommen ist" (VNAEF 8:422.3 – 4), in dem Kant das Evangelium nach Johannes (8.44) und den Römerbrief (5.12) vermengt (so Heinrich Meiers Anmerkung in AA 8:516). Eine eingehende vergleichende Analyse der zitierten Stellen aus den drei Spätschriften Kants kann hier nicht unternommen werden, verspricht aber großen Gewinn für einen Beweis der inneren Verbindung zwischen Kants Lehre vom radikalen Bösen, seiner Bestimmung der Lüge in ethischer Bedeutung und der Entwicklung seiner Theorie des Gewissens.

33 Zumindest in Teilen bietet Schmidts Erläuterung des Hangs zum Bösen als eines fundamentalen Hangs zur Selbsttäuschung im Hinblick auf die tatsächlichen Motive der Handlungen (vgl. Schmidt 2014, S. 50 – 58) hier eine Ausnahme, die aber nicht weiter in Bezug auf Kants Gewissenstheorie und den Begriff der Gewissenhaftigkeit weiterentwickelt wird, der im § 9 der *Tugendlehre* dem Hang zur inneren Täuschung entgegengesetzt wird. Im Rahmen einer weit umfangreicheren Betrachtung bietet Schmidt der Kant-Exegese dennoch die Grundzüge einer selten unternommenen umfassenden Interpretation der Lüge in Kants Spätschriften, an welche meine eigene Analyse in wichtigen Punkten anknüpft. In Schmidts Studie finden sich ferner einige sehr treffende Hinweise auf Augustinus, beginnend mit seiner Erbsündenlehre und der Behauptung, dass man alle Sünde Lüge nennen könne (*De civitate Dei*, 14.4; CSEL 40.2.:7.27 f.; *Vom Gottesstaat*, 160: „Unde non frustra dici potest omne peccatum esse mendacium").

34 Wie bereits gesehen, hält Kant die Lüge für die „größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, blos als moralisches Wesen betrachtet (die Menschheit in seiner Person)" (RGV 6:429.4 – 5). Weiter im Text schreibt er ausdrücklicher zur inneren Lüge, dass der Mensch sich durch sie „in seinen eigenen Augen zum Gegenstande der Verachtung [macht] und [...] die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person [verletzt]" (6:429.15 – 16). Und kurz darauf: „Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde. Ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was er einem Anderen (wenn es auch eine blos idealische Person wäre) sagt, hat einen noch geringeren Werth, als wenn er blos Sache wäre." (6:429.23 – 26) Wobei noch einmal betont sei: Die Frage dreht sich nicht darum, etwas anderes als die Wahrheit zu sagen, sondern darum, etwas anderes zu behaupten als das, was das Subjekt für wahr oder für richtig hält. Zum Gewicht

des Bösen dar, indem sie die Grundstruktur der gesetzwidrigen Entscheidung bildet und sich dadurch zugleich als die typische Ausdrucksform des Hanges dazu erweist, den Kant als in der Menschheit „gewurzelt" betrachtet. Und man kann sich gut vorstellen, welche zerstörerische Kraft ein Hang zur Unwahrhaftigkeit bzw. zur Verfälschung der eigenen Gedanken oder Absichten im Rahmen einer Gesinnungsethik ausüben muss.

Damit die innere Verbindung zwischen Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit noch schärfer hervortritt, lohnt sich eine nähere Auseinandersetzung mit Kants Bestimmung der Lüge in ethischer Bedeutung und folglich auch mit ihrer Charakterisierung als Übertretung der „Pflicht des Menschen gegen sich selbst", und zwar als deren „größte Verletzung" (TL 6:429.4). Aus dem Gesichtspunkt der Ethik ist die Lüge „jede vorsetzliche Unwahrheit in Äußerung seiner Gedanken" (TL 6:429.7–8) oder, wie in der *Metaphysik der Sitten Vigilantius* (WS 1793/1794) ergänzend behauptet wird, „jede falsche vorsätzliche Erklärung meiner Gesinnung" (V-MS/Vigil 27:605.4–6). Die Vorsätzlichkeit, auf die hier Kant als wesentliches Merkmal der ethischen Lüge verweist, besteht genauer in der Absicht der Täuschung: Wer lügt, zielt darauf ab, dass seine falsche Aussage für wahr gehalten wird. Genau wegen dieser Absicht ist eine Lüge – unabhängig von dem Schaden, den sie verursacht[35] – für die Ethik als solche zu benennen und besonders streng zu verurteilen. Und ebenfalls deswegen ist „die Lüge [...] im ethischen Sinn [...] als eine Uebertretung einer Pflicht gegen sich selbst zu betrachten, da sie die Achtung gegen seine eigene Person verletzt" (V-MS/Vigil 27:604.35–37). Weiter wird in der Vigilantius-Vorlesung erklärt:

> Der Jurist kennt und wendet sie [die Lüge, S.D.G.] nur insoweit an, als sie eine violation der Pflichten gegen andere (off. juridicorum) involvirt, und versteht darunter ein falsiloquium dolosum in praejudicium alterius: er sieht also auf die Folgen und Verhältniß für andere. Dies macht es aber nicht zur Pflicht gegen sich selbst, und diese muß ja, ohne alle Rücksicht auf die Folgen, eine Uebertretung des Rechts der Menschheit seyn. [...] Ein Mensch, der da lügt, setzt sich in den Augen anderer herunter, er verliert in seinem Zeugniß und Urtheil alle Glaubwürdigkeit, er ist für die Gesellschaft in allen seinen Erzählungen als ein Stummer zu betrachten, da man nie weiß, inwiefern man ihm trauen kann. Es hängt hiermit nicht zusammen, daß seine Lüge für andere, die ihm trauen, schädlich werden kann, es ist auch möglich, daß sie nützlich werden könne, genug, daß der Lügner die pflichtmäßige Achtung gegen sich selbst außer Augen setzt und dadurch eine höhere Pflicht verletzt, als ihm gegen

des Lügenverbots sei ferner auch auf die *Schlußanmerkung* des *Theodizee*-Aufsatzes (MpVT 8:270.9–31) hingewiesen (dazu auch unten, Fn. 65).

35 Vgl. noch einmal Kants vollständige Behauptung auf TL 6:429:7–11 sowie die Fortsetzung der Argumentation auf 429.17–23 und 430.1–4. Dazu auch V-MS/Vigil 700.22–25: „In der *Ethic* indeß ist jedes falsiloquium, jedes wissentliche Hintergehen, wenn es gleich nicht unmittelbar mit einer Läsion verbunden ist, wenn es gleich coram foro juridico nicht imputabel seyn würde, unerlaubt."

> andere obliegt; denn der Schaden kann anderen wieder durch andere Pflichten ersetzt werden. (V-MS/Vigil 27:604.37–605.17)

Wie Kant in der *Tugendlehre* darüber hinaus unterscheidet, kann die Lüge „eine äußere (*mendacium externum*), oder auch eine innere sein." (TL 6:429.13–14) Damit ist gemeint, dass eine Lüge gegen andere oder gegen sich selbst ausgesprochen werden, die Täuschung also auf andere oder auf sich selbst zielen kann. Durch eine äußere Lüge, behauptet Kant, macht sich der Lügner in den Augen der anderen zum Gegenstand der Verachtung, durch eine innere Lüge aber, „was noch mehr ist, in seinen eigenen Augen [...] und verletzt die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person" (TL 6:429.14–17). Anders, als in diesem Zitat aus der *Tugendlehre* hervorgehoben wird, wird die Lüge, die man gegen andere ausspricht, in der Moralvorlesung Vigilantius ebenfalls als eine Verletzung der „pflichtmäßige[n] Achtung gegen sich selbst" erklärt (V-MS/Vigil 27:605.14). Indem man, so kann man Kant verstehen, (in Täuschungsabsicht) etwas anderes für wahr oder richtig erklärt, als das, was man für wahr oder richtig hält, macht man sich von vornherein zum Gegenstand der Verachtung, und zwar vor allem in seinen eigenen Augen. Anders gesagt, man beweist eine Verachtung seiner selbst bereits durch die einfache Tatsache, dass man lügt – im Umgang mit anderen Menschen genauso wie in der Auseinandersetzung mit sich selbst (in der Konfrontation mit seinem Gewissen, wie sich bald darauf zeigt). Auch eine äußere Lüge besitzt also einen „ethischen Sinn", also eine ethische Bedeutung, und zwar als „Uebertretung einer Pflicht gegen sich selbst", denn sie verletzt auch seitens des Lügners „die Achtung gegen seine eigene Person" (V-MS/Vigil 27:604.35–36) oder, wie § 9 der *Tugendlehre* von der inneren Lüge behauptet, „die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person" (TL 6:429.16–17).

Die Abweichungen zwischen der Behandlung in der Druckschrift und den parallelen Stellen in der Vorlesung sind also letztlich nicht übermäßig zu betonen. Aus dem Gesichtspunkt der Ethik bedeutet eine Lüge nämlich immer in erster Linie eine oder vielmehr „die größte Verletzung der Pflicht gegen sich selbst, blos als moralisches Wesen betrachtet" – so wie Kant am Anfang des § 9 der *Tugendlehre* allgemein behauptet (TL 6:429.4.–5), noch bevor eine Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Lüge eingeführt wird. Wie die Moralvorlesung an einer weiteren Stelle über die Lüge als Täuschung anderer behauptet, handelt, wer lügt, unmittelbar „wider die Pflicht der Menschheit in seiner Person, und mittelbar wider die Pflicht gegen andere" (V-MS/Vigil 27:702.34–36).

Die Härte der Verurteilung Kants und das Gewicht, das er der Verletzung des Lügenverbots zuschreibt, lassen sich nicht zuletzt, wie bereits festgestellt, anhand von systematischen Gründen verstehen. Denn wie könnte eine Gesinnungsethik der Lüge, der vorsätzlichen Verfälschung seiner Gedanken und Absichten, freies

Spiel lassen? Ohne die systematische Bedeutung der Lüge in Kants (Gesinnungs-) Ethik zu vergessen, sind jetzt die strukturellen Merkmale der Lüge noch etwas gründlicher zu untersuchen. Wie bereits hervorgehoben wurde, beweist man keine Achtung gegen sich selbst, wenn man durch eine Lüge versucht, *jemanden* zu hintergehen. Der Begriff der Lüge setzt also grundsätzlich einen Anderen voraus, den man zu betrügen beabsichtigt. Und das erschwert es, die Möglichkeit einer inneren Lüge zu begreifen:

> Die Wirklichkeit mancher *inneren* Lüge, welche die Menschen sich zu Schulden kommen lassen, zu beweisen, ist leicht, aber ihre Möglichkeit zu erklären, scheint doch schwerer zu sein: weil eine zweite Person dazu erforderlich ist, die man zu hintergehen die Absicht hat, sich selbst aber vorsetzlich zu betrügen einen Widerspruch in sich zu enthalten scheint. (TL 6:430.9 – 13)

Dass die Täuschungsabsicht ein wesentliches Merkmal der Lüge sei, wurde bereits von Augustinus hervorgehoben. Seine Schriften über die Lüge (*De mendacio* und *Contra mendacio*) zählen übrigens ideengeschichtlich zu den Beiträgen, die das philosophische Verständnis des Lügenbegriffs am tiefsten geprägt haben, wovon auch nicht zuletzt Kants Behandlung des Themas zeugt. Eine Lüge ist nach Augustinus durch zweierlei gekennzeichnet: durch die Doppelzüngigkeit und eben durch die Absicht der Täuschung.[36] Die beiden Aspekte der Lüge lassen sich am besten komplementär verstehen. Aufgrund der Absicht der Täuschung unterscheidet sich die Lüge vom (unbewussten) Irrtum genau so wie vom Scherz, von der bloß verspielten Lüge.[37] Die Doppelzüngigkeit wiederum bestimmt genauer die Grundstruktur derjenigen Lüge, die man sich gewöhnlich in der Form der äußeren Lüge vorstellt, also in der Form der falschen Aussage, die man mit dem Ziel ausspricht, einen anderen zu täuschen. Die Feststellung des doppelten Registers, dessen sich die (äußere) Lüge zur Täuschung anderer bedient, bringt aber darüber hinaus auch die Möglichkeit der Selbsttäuschung dem Verständnis näher, die in diesem Beitrag als Wesen und Muster des gesetzwidrigen Handelns thematisiert wird. Ähnlich wie Sallust in dem Zitat, auf das Kant gleich zu Anfang seiner Behandlung der Lüge im § 9 der *Tugendlehre* zurückgreift, erklärt Augustinus, dass eine Lüge nicht einfach in der Behauptung einer Unwahrheit besteht, sondern dann vorliegt, wenn eine Aussage über einen bestimmten Sachverhalt mit den Gedanken, die man darüber besitzt, nicht übereinstimmt:

---

36 Vgl. dazu Gramigna 2013, S. 452 ff.
37 Zu dieser zweifachen Unterscheidung siehe jeweils *De mend.*, III.3. (CSEL 41:415.1 – 416.2; *Die Lüge*, S. 65) und *De mend.* II.2. (CSEL 41:414.10 – 13; *Die Lüge*, S. 63).

> Daher lügt einer, der etwas anderes im Sinn hat, als er durch Worte oder sonstige Äußerungen zum Ausdruck bringt. Deswegen spricht man ja auch vom doppelten Herzen [*duplex cor*] des Lügners, das heißt vom doppelten Denken [*duplex cogitatio*]: eines den Sachverhalt betreffend, von dem er weiß oder annimmt, er sei wahr, und den er nicht zum Ausdruck bringt, das andere für den Sachverhalt, den er statt dessen zum Ausdruck bringt, obwohl er weiß oder annimmt, er sei unwahr. (*De mend*. III.3.; CSEL 41:415.16 – 416.2; *Die Lüge*, S. 63 – 65)

Die Doppelzüngigkeit, die der Lüge wesentlich ist, ist übrigens bereits in der Etymologie des lateinisches Worts *mendacium* angelegt, wie noch Thomas anmerkt: „Darum wird sie auch „mendacium" [= Lüge] genannt, weil gegen die „mens" geredet wird" („*Unde et mendacium nominatur ex eo quod „contra mentem" dicitur*": STh II-II, q. 110, a. 1; S. 138).

Auf die Doppelzüngigkeit, die die Lüge voraussetzt, und als eigenes Ausdrucksmittel nutzt, ist in diesem Beitrag durch die Abstufung zwischen Wahrheit und Wahrhaftigkeit bereits entschieden bestanden worden: Wenn die Wahrheit das Verhältnis zwischen Aussage und Realität betrifft, die Wahrhaftigkeit aber das Verhältnis zwischen der Aussage über die Realität und den Gedanken, die man sich darüber macht, dann stützt sich die Lüge *per se* – sofern „Widerspiel der Wahrhaftigkeit" (TL 6:429.06) – auf die Möglichkeit eines im Menschen innewohnenden Zwiespalts zwischen dem, was er denkt und dem, was er bereit ist zu behaupten. Augustinus' Bemerkungen zum doppelten Herzen und Denken sowie Thomas' Erläuterung der Lüge als eine Aussage, die *contra mentem* getroffen wird, sollten uns die Vorstellung dieses Zwiespalts, der dem Lügner innewohnt, vertrauter gemacht haben. Wenn also die Doppelzüngigkeit, aus welcher man etwas anderes behauptet als man denkt, ein wesentlicher Charakter sowie eine notwendige Voraussetzung aller Lüge ist, bleibt die Möglichkeit der inneren Lüge jedoch solange ungeklärt, solange die Frage unbeantwortet bleibt, die deren Begriff widersprüchlich macht (vgl. TL 6:430.9 – 13): Wen betrügt man oder versucht man zu hintergehen, wenn man versucht, sich selbst vorsätzlich zu täuschen?

Um auf diese Frage zu antworten – so zumindest wird hier der Argumentationsverlauf verstanden –, führt Kant in seine Behandlung der Lüge im § 9 der *Tugendlehre* den Begriff des inneren Richters ein, also des eigenen Gewissens als diejenige psychische Entität, die mit dem im lügenden Subjekt zu hintergehenden Anderen gleichzusetzen ist. An der bereits zitierten Stelle, an der Kant die Unwahrhaftigkeit bzw. die „Unredlichkeit" als „Ermangelung an *Gewissenhaftigkeit*" definiert, erläutert er diesen Begriff unmittelbar danach weiter als einen Mangel „an Lauterkeit des Bekenntnisses vor seinem inneren Richter, der als eine andere Person gedacht wird" (TL 6:430:27– 29). Die zum Begriff der Selbsttäuschung

nötige zweite Person wäre also hiernach mit dem Gewissen zu identifizieren[38]. Das gilt, so die in diesem Beitrag vertretene These, für die bloße begriffliche Definition der inneren Lüge sowie für die Replikation ihrer Struktur in der Bestimmung aller oder der meisten gesetzwidrigen Handlungen: In der Selbsttäuschung, die zum Handeln wider besseres Wissen erforderlich ist, erweist sich der innere Richter, das eigene Gewissen, sofern es „als eine andere Person gedacht wird" (TL 6:430.29 – 30), als der zu hintergehende Andere, als die „zweite Person", die man in der Selbsttäuschung „zu hintergehen die Absicht hat" (TL 6:430.11 – 12).

In wesentlichem Einklang mit dieser Interpretation stehen Kants Neubestimmung des Gewissens als eines selbstreflexiven Vermögens (3.1), die damit eng verbundene zentrale These von dessen Irrtumsfreiheit (3.2) sowie auch nicht zuletzt Kants Kritik an der traditionellen Kasuistik, vor allem jesuitischer Prägung, und deren theoretischer Grundlage, des Probabilismus (3.3).[39]

3.1 Das Gewissen als selbstreflexives Vermögen

Im Gegensatz zu Baumgarten und somit zu einer Jahrhunderte währenden und in der wolffschen Schule noch herrschenden Tradition[40] bestreitet Kant, dass das Gewissen für die Anwendung der Moralprinzipien auf die Einzelfälle zuständig sei

---

38 So auch, obwohl in einem zum Teil unterschiedlichen argumentativen Zusammenhang, in TL 6:438.33 – 36: „Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen Anderen (als den Menschen überhaupt, d. i.) als sich selbst, zum Richter seiner Handlungen denken müssen, wenn es nicht mit sich selbst im Widerspruch stehen soll."

39 Siehe dazu zuerst im Kant-Lexikon die Lemmata „Probabilismus" (Thielke 2015) und „Kasuistik" (Mieth 2015) sowie auch näher zur „Jesuitencasuistik" und zum „Jesuitism" das Lemma „Jesuiten" (Forschner 2015). Keiner der genannten Artikel erwähnt jedoch die einschlägigste Stelle zu Kants Kritik an der (Jesuiten-)Kasuistik in der *Metaphysik der Sitten Vigilantius* (V-MS/Vigil 27:619.36 – 620.8), worauf wir später zurückkommen werden. Kants Auseinandersetzung mit der (Jesuiten-)Kasuistik und dem Probabilismus ist in der Kant-Forschung leider bislang kaum bearbeitet worden, was sicher auch ein Grund dafür ist, dass die historisch sehr eng miteinander verbundenen Themen der Kasuistik und der Theorie des Gewissens bei Kant zumeist voneinander getrennt behandelt werden.

40 Unter Bezugnahme auf Baumgarten behaupten Knappik/Mayr 2013, S. 330 (vgl. auch S. 332), richtigerweise, dass seine Bestimmung des Gewissens (als „actus, vel facultas, vel habitus facta sibi imputandi, et his leges applicandi"; *Initia*, § 200, HN 19:89.16 – 17) „eine Fortführung der Funktion des Gewissens in der thomistischen Tradition dar[stellt], in der das Gewissen die Anwendung von moralischem Wissen auf konkrete Handlungen leistet". Zum Gewissen bei Thomas siehe in diesem Band Forschner 2020, S. 26 ff. Die Verbindung und die Trennung, die Kants Neubestimmung des Gewissens bezüglich der empirischen Psychologie der wolffschen Schule darstellt, ist neuerdings von Klemme 2017 weiter erforscht worden.

bzw. dass seine Leistung in der Subsumtion der Handlungen unter die entsprechenden Moralgesetze bestehe:

> Baumgarten setzt das Gewissen blos in der subsumtione factorum nostrorum sub lege. Dies heißt also das Gewissen der Urteilskraft der Seele gleich achten“ (V-MS/Vigil 27: 615.37–39).

Die spezifische Subsumtionsleistung der (praktischen) Urteilskraft, die Kant bisweilen der praktischen Vernunft, an anderen Stellen auch dem Verstand im weiten Sinn zuschreibt, ist also nach Kant dem Gewissen abzusprechen. In der *Religionsschrift* behauptet er:

> Das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Casus, die unter dem Gesetz stehen; denn das thut die Vernunft, so fern sie subjektiv-praktisch ist“ (RGV 6:186.12–14; vgl. auch V-MS/Vigil 27:616.5–12).

An derselben Stelle liest man jedoch auch:

> Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urtheilt der Verstand, nicht das Gewissen. (RGV 6:186.1–3)

Ähnlich äußert sich Kant auch in seiner Moralvorlesung aus der gleichen Zeit – „[e]s sey Sache des Verstandes, zu prüfen, ob eine Handlung recht oder nicht recht sey“ (V-MS/Vigil 27:619.25–26) –, wo er darüber hinaus hervorhebt, dass das Gewissen diese Prüfung der Rechtmäßigkeit der Handlung durch den Verstand voraussetze und eher die Pflicht habe, „sich das Bewußtsein zu verschaffen, man habe *mit großer Ueberlegung* die Prüfung veranstaltet.“ (V-MS/Vigil 27:619.25–28; Hervorhebung S.D.G.) Ebenso erklärt Kant auch noch einmal in der *Religionsschrift*, dass im Urteil des Gewissens „die Vernunft sich selbst [richtet], ob sie auch wirklich jene Beurtheilung der Handlungen *mit aller Behutsamkeit* (ob sie Recht oder Unrecht sind) übernommen habe“ (RGV 6:186.16–18; Hervorhebung S.D.G.).

Das Gewissen ist also nach Kant streng genommen kein Vermögen des moralischen Urteils, das es gleichwohl auf vielerlei Art beeinflussen kann. Kant definiert es eher als ein selbstreflexives Vermögen, als „*die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft*“ (RGV 6:186.10–11). Im Hinblick auf diese Neubestimmung des Gewissensbegriffs spricht man gewöhnlich in der Literatur vom Gewissen als einer Urteilskraft *zweiter Stufe*. Der Ausdruck erweist sich jedoch in mancherlei Hinsicht als irreführend und wird deswegen im Folgenden so weit wie möglich vermieden. Der Ausdruck legt zuerst das Missverständnis nahe, dass das Urteil des Gewissens ein Urteil höherer Stufe (etwa im verfahrensrechtlichen

Sinne) sei,[41] das in der inhaltlichen Nachprüfung, also grundsätzlich in der Wiederholung eines auf einem niedrigeren Niveau bereits geführten Urteils, besteht.[42] Ein solches Missverständnis bringt darüber hinaus das zusätzliche Risiko mit sich, sich das Gewissen als ein Vermögen vorzustellen, das der Vernunft selbst (oder dem Verstand bzw. der Urteilskraft ‚erster Stufe') übergeordnet sei, deren Beurteilung es berufen wäre zu berichtigen. Doch das Gewissen, einer der Grundbegriffe der allgemeinen praktischen Philosophie, behält auch bei Kant eine ausgeprägte empirisch-psychologische Bedeutung,[43] welche die Möglichkeit einer solchen Interpretation von vornherein ausschließt.

Das Gewissen ist also bei Kant „ein rein selbstreflexives Vermögen der moralischen Person".[44] Seine Leistung besteht in einem *subjektiven* Urteil (das keinen Raum für Fehler lässt). Das Urteil des Gewissens geht nach Kant nicht – oder nicht unmittelbar – auf die möglichen Objekte der Handlung, betrifft also nicht – oder nicht unmittelbar – die inhaltliche Richtigkeit der Handlung, sondern hat das urteilende Subjekt zum Gegenstand und zwar zuerst die Methode dessen Urteilens, bzw. ob der Handelnde im Beurteilungsprozess „mit Gewissenhaftigkeit" verfährt (vgl. V-MS/Vigil 27:616.1–3). Da es aber für ein Wesen, für welches das moralische Gesetz ein Faktum seiner Vernunft ist, grundsätzlich keine weitere zulässige Beurteilungsmethode als diejenige gibt, nach welcher man die mögli-

---

41 Obwohl Kant zu Interpretationen in diese Richtung gelegentlich einlädt (so insbesondere in MpVT 8:268.12–13, wo das Gewissen sogar als „Richter in der letzten Instanz" bezeichnet wird), treffen diese auf erhebliche Überlappungen und Inkonsequenzen in Bezug auf Kants vermögenstheoretische Überlegungen, die dieser wohl kaum übersehen hätte.

42 Vgl. dazu auch Knappik/Mayr 2013, S. 333. Die Möglichkeit, das Urteil zweiter Stufe als ein zeitlich späteres Urteil misszuverstehen, das zu dem Urteil erster Stufe hinzutritt, wäre eine weitere unerwünschte Folge der Charakterisierung des Gewissens als Urteilskraft zweiter Stufe. Wenn ferner das Urteil erster Stufe als das Urteil verstanden wird, auf dessen Grundlage die Handlung tatsächlich ausgeführt wird, wäre die eigentlich viel komplexere Rolle des Gewissens und dessen Urteils auf die von Gewissensbissen zu schmälern, die nicht mehr auf die Bestimmung der bevorstehenden Handlungen einwirken.

43 So Klemme 2017, S. 64, dem bereits in seiner Ausgangsanmerkung völlig zuzustimmen ist: „Der vielleicht auffälligste Befund von Kants Verwendung der Wörter Gewissen, Gewissenhaftigkeit und Gewissenlosigkeit ist, dass sie zur Moralpsychologie, nicht zum Kernbestand seiner Lehre vom kategorischen Imperativ gehören." (S. 63). Ähnlich betont auch Timmermann 2006, S. 296, dass Kants Begriff des Gewissens unter das Gebiet der Moralpsychologie (und nicht eher der Grundlegung der Ethik) fällt.

44 So Knappik/Mayr 2013, S. 333. Ähnlich spricht Klemme 2017, S. 68, von einer „selbstbezügliche[n] Struktur des Gewissens" bei Kant: „Im Gegensatz zu Wolff versteht er den Begriff des Gewissens im Sinne einer Beziehung, in der die urteilende Person zu sich als beurteilte Person steht. Im Gewissen beurteilt der Mensch sich selbst." Zur selbstreflexiven Leistung des Gewissens siehe auch in diesem Band: La Rocca 2020, S. 182 ff.

chen Inhalte seiner Handlung dem Urteil der eigenen (reinen praktischen) Vernunft – und keiner weiteren Instanz oder Autorität – vorlegt, betrifft das Urteil des Gewissens schließlich den Gesichtspunkt, ob eine moralische Beurteilung überhaupt geführt worden ist oder nicht. Im Bewusstsein darüber, behauptet Kant, kann man sich grundsätzlich nicht irren. Folglich kann man das Gewissen für unfehlbar halten – und „ein *irrendes* Gewissen“ für ein bloßes „Unding“:

> Denn in dem objectiven Urtheile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjectiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann praktisch gar nicht geurtheilt haben würde; in welchem Fall weder Irrthum noch Wahrheit statt hat. (TL 6:401.5 – 10)

Urteilen bzw. moralisch Urteilen und Urteilen mit Gewissenhaftigkeit ist also nach Kant im Grunde einerlei. Das Gewissen ist deshalb aber kein redundantes Vermögen und die Gewissenhaftigkeit keine triviale Beschaffenheit des praktischen Urteils.[45] Den Gesetzen, über die es wacht, fügt das Gewissen (und dessen richtige Anwendung im Beurteilungsverfahren) kein weiteres Kriterium oder Erfordernis hinzu. Es warnt aber vor Verzerrungen und anderen Missbräuchen, die ganz verschiedene Gründe haben können, wie die Nachlässigkeit von voreiligen Urteilen[46] oder den Mangel an ausreichender moralischer Kompetenz,[47] das Vorur-

45 Zum Problem der angeblichen Trivialität (und dessen möglicher Relativierung durch einen mündlichen Hinweis von Otfried Höffe sowie durch Timmermanns Behauptungen zur Möglichkeit moralischer Fehler bei Kant (Timmermann 2006, S. 303 ff.)) siehe Sticker 2020, S. 306 ff. Grundsätzlich sieht Sticker in seinem Beitrag zwei mögliche Alternativen: Entweder sei Kants These der Irrtumsfreiheit des Gewissens auf das bloße Bewusstsein der Behutsamkeit des Urteils zu beziehen – dann jedoch wäre die Unfehlbarkeit eine ziemlich banale Beschaffenheit des Gewissens. Oder die behauptete Unfehlbarkeit betreffe schon das Bewusstsein von der Richtigkeit der Urteilsinhalte, nicht nur dessen Methode oder Verlauf – dann wäre aber das Gewissen „redundant“ (Sticker 2020, S. 292), und die These seiner Irrtumsfreiheit falsch, bzw. sie würde durch die Tatsachen widerlegt werden, angefangen mit dem exemplarischen Fall des „Ketzerrichters“.

46 Siehe dazu Timmermann 2006, S. 307, und Timmermann 2016, der die Bedeutung der Gewissenhaftigkeit als Behutsamkeit (vgl. RGV 6:186.17 und MpVT 8:268.7 u. 9) hervorhebt. Dieser Begriff wird von Timmermann im Englischen mit „caution“ wiedergegeben – so im Aufsatz von 2016, obwohl noch nicht im Aufsatz von 2006; zu der genannten Übersetzungsentscheidung siehe auch Sticker 2017, S. 93, Fn. 25. Davon ausgehend thematisiert Timmermann die Führungsrolle des Gewissens in praktischen Angelegenheiten – so bereits in Timmermann 2006 (vgl. insbes. S. 305 f.), dann ausführlicher in Timmermann 2016, wo das Postulat des Gewissens, das Kant in der *Religionsschrift* dem Grundsatz des Probabilismus entgegensetzt (vgl. RGV 6:185.23 – 186.9), als „principle of caution“ interpretiert wird (vgl. S. 163 u. 165). Auf der „caution“ im Urteilen bzw. auf der „cautiousness“ als Objekt der selbstreflexiven Prüfung durch das Gewissen besteht besonders Sticker 2017, vgl. bspw. S. 91: „we should understand conscience as a reflective watch-dog con-

teil und jene „Unmündigkeit", die sich dem Geist der Aufklärung entgegensetzt (WA, 8:35.1–6), sowie – nicht zuletzt – jenen unauslöschlichen Hang zur Umkehrung der sittlichen Ordnung der Triebfeder, der den Namen des radikalen Bösen verdient.

Vom Gewissen als eine Gewalt, die über die im Menschen innewohnenden Gesetze wacht, ist im § 13 der *Tugendlehre* die Rede, wo Kant ferner die Metaphern der Stimme des Gewissens und des Gewissens als eines inneren Gerichtshofs folgendermaßen verarbeitet:

> Jeder Mensch hat Gewissen und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respect (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) *macht*, sondern es ist seinem Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden dann und wann zu sich selbst zu kommen oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. (TL 6:438.13–21)

In Bezug auf den Passus aus der zweiten *Kritik* (KpV 5:98.15–23) ist bereits früher in diesem Beitrag auf die Warnfunktion des Gewissens bzw. auf seine Kontroll- und (Re-)Orientierungsaufgabe hingewiesen worden. Jener Passus lässt sich mit der soeben zitierten Stelle aus der *Tugendlehre* sowie auch mit einigen Passagen aus den Moralvorlesungen der 70er Jahre gewinnbringend vergleichen, wo Kant das Gewissen als einen „Instinct" sowie auch als einen „unwillkürlichen und unwiederstehlichen Trieb in unserer Natur" definiert, „welcher uns zwingt über unsere Handlungen rechtskräfftig zu urtheilen" (V-Mo/Kaehler(Stark):101.24–26; vgl. V-Mo/Collins 27:296.38–297.1)[48]. Aus diesem Vergleich erhält man eine relativ

---

cerned with second-order reflection on the cautiousness of our first-order processes of cognizing our duty"; und S. 94: „Conscience is thus a reflective Watch-Dog: It critically ‚observes' (VI:438.14) that agents think about the universalizability of a maxim with due caution, and when it detects mistakes it barks in order to warn the agent (before the action) or to reproach her if she ignored the warning (after the action)." Doch die „caution" bietet nur eine Teilbeschreibung des komplexen Phänomens des Gewissens – und der Gewissenhaftigkeit („conscienctiousness") –, über die es „wacht" und zu dessen Schutz es hin und wieder „bellt". Ausgeklammert bleibt damit insbesondere der Aspekt der Wahrhaftigkeit oder Aufrichtigkeit, d. h., weshalb man eine Handlung für richtig hält oder dafür erklärt. Dieser Aspekt ist aber mit der Frage nach dem Gewissen und der Gewissenhaftigkeit des Urteils bei Kant sehr eng verbunden und überschneidet sich manchmal vollständig damit. Mehr dazu unten, S. 272 ff.

47 Im Sinne der *moral literacy*, wie sie von Herman 2007, insbes. S. 80 ff., thematisiert wird.

48 Siehe auch im zweiten Teil der Vorlesung den Abschnitt zum Gewissen, in welchem ebenfalls dessen Bestimmung als ein Instinkt bzw. als ein „Instinct zu richten und nicht zu urtheilen" (V-Mo/Kaehler(Stark):189.9; vgl. V-Mo/Collins 27:351.23–24) zu finden ist.

einheitliche Vorstellung der Konzeption des Gewissens, die Kant – nicht ohne wichtige Ergänzungen und Akzentverschiebungen – über die Zeit entwickelte. Später wird Kant das Gewissen nicht mehr als einen Instinkt oder natürlichen Trieb definieren. Sein Begriff wird vielmehr in der Einleitung zur *Tugendlehre* als einer der „Ästhetischen Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe“ erläutert, sodass also das Gewissen als eine der „vorhergehende[n], aber natürliche[n] Gemüthsanlagen (*praedispositio*)[,] durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden“ (TL 6:399.11–12), thematisiert wird. Das Gewissen wird dort ebenfalls als eine unabwendbare Instanz charakterisiert,[49] genauer als eine „unausbleibliche Thatsache“ (TL 6:400.30–31) und zugleich auch als die praktische Vernunft selbst, insofern sie „dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen“ vorhält (TL 6:400.27–28). In den Vorlesungen der 70er Jahre sind weitere Stellen zu finden, die auch hierzu einen gewinnbringenden Vergleich ermöglichen.[50] Es drängen sich aber einige Präzisierungen auf, damit auch wichtige Unterschiede in der Entwicklung der Gewissenstheorie Kants hervortreten. Diese sind vor allem darin zu finden, dass, wenn die Rolle des Gewissens in den 70er und zum Teil noch in den 80er Jahren vor allem im Hinblick auf die bereits ausgeführte Handlung (zu ihrer Rechtfertigung oder Verurteilung) definiert wird, sich seine Leistung später zunehmend in

---

49 Dies ist etwa im Gegensatz zu Knappik und Mayr hervorzuheben, die behaupten, dass nicht so sehr die bloße Charakterisierung des Gewissens als eines Instinkts für die frühere Phase der Reflexion Kants eigentümlich sei, sondern eher die Betonung der Unwillkürlichkeit und der Unabweisbarkeit, „mit der sich die Prüfung und das Urteil des Gewissens einstellen“ (Knappik/Mayr 2013, S. 331). Beide Merkmale werden nämlich auch zur späteren Charakterisierung des Gewissens dienen; siehe dazu auch weiter im Gewissensabschnitt der Einleitung zur *Tugendlehre:* „[W]enn es aber zur That kommt oder gekommen ist, so spricht das Gewissen unwillkürlich und unvermeidlich“ (TL 6:401.15–16). Dann werden sie aber eher der Bestimmung des Gewissens als der psychologischen Kehrseite des Faktums der Vernunft angehören, worauf im nächsten Abschnitt kurz eingegangen wird.

50 Ich beziehe mich vor allem auf die folgenden: „[E]s ist in uns etwas, was uns zwingt, über unsere Handlungen zu urtheilen, es legt uns das Gesetz vor, es zwingt uns vor dem Richter zu erscheinen“ (V-Mo/Kaehler(Stark):102.5–7; vgl. V-Mo/Collins 27:297.13–15). Außerdem: „Das Gewissen hat aber eine treibende Gewalt uns vor den Richterstuhl wieder unsern Willen wegen der Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit der Handlungen zu fordern“ (V-Mo/Kaehler(Stark):189.4–7; vgl. V-Mo/Collins 27:351.26–29). Vom Gewissen liest man später im Abschnitt XII der Einleitung zur *Tugendlehre:* „Seine Beziehung also ist nicht die auf ein Object, sondern blos aufs Subject (das moralische Gefühl durch ihren [d.i. der praktischen Vernunft; S.D.G.] Act zu afficiren)“ (TL 6:400.29–30). In den Vorlesungen der 70er Jahre findet man währenddessen, dass das Gewissen „uns einen innern Schmertz über die böse und eine innere Freude über die guten Handlungen austheilt, nach dem Verhältniß, das die Handlung zum Gesetz hat.“ (V- Mo/Kaehler(Stark):101.26–29; vgl. V-Mo/Collins 27.297.1–4)

Zusammenhang mit dem Verlauf der Entscheidungsprozesse bestimmt. Dadurch gewinnt das Gewissen, wenn nicht eine Führungsrolle in der Handlungsbestimmung, so mindestens die wichtige Funktion, das Subjekt zum bestmöglichen Gebrauch seiner Vermögen im Urteilen und Treffen von Entscheidungen zu ermahnen und zu ermutigen.

Wie sehr pointiert formuliert wurde, nimmt das Gewissen schließlich die Gestalt eines dem Faktum der Vernunft entsprechenden psychologischen Phänomens an,[51] also die Gestalt einer „unausbleibliche[n] Tatsache" (TL 6:400.30 – 31), welche eine bloß psychische, mit dem (bestimmenden) Bewusstsein des Gesetzes aber untrennbar verbundene Realität besitzt. Dadurch wird die Definition der Rolle, die das Gewissen in Kants Schriften letztendlich einnimmt, an ein Theoriestück geknüpft, das als vor der zweiten *Kritik* schwerlich für erworben gehalten werden kann. Im Zusammenhang mit diesem theoretischen Gewinn wird auch die treibende Kraft neu festgelegt, die früher dem Gewissen als einem Instinkt zugesprochen wurde. Diese treibende Kraft entfaltet sich jetzt eher in der Bestimmung der Entscheidungen als in der nachträglichen Prüfung ihrer Richtigkeit. Das Gewissen treibt also nicht mehr so sehr dazu, eine bereits ausgeführte Handlung zu beurteilen. Seine Rolle bindet sich immer fester an den Verlauf der Deliberations- und Entscheidungsprozesse, die der Ausführung der Handlung vorangehen.

Die innere Verbindung von Gewissen und der Entstehung der Entscheidung tritt am deutlichsten in der *Religionsschrift* hervor, wo Kant dem Gewissen das Prinzip der moralischen Gewissheit (*certitudo moralis*) als sein eigenes Postulat zuschreibt, aus welchem das Gewissen den Menschen ermahnt, von allem Handeln Abstand zu nehmen, solange er keine ausreichende Sicherheit über den moralischen Wert der Handlung besitzt, die er unternehmen will: *quod dubitas, ne feceris!* (Vgl. RGV 6:185.23 – 186.07.)

Bevor wir uns mit diesem Postulat – und dessen Gegensatz: dem Prinzip des Probabilismus (vgl. RGV 6:186.7 – 9) – näher auseinandersetzen, ist noch ein wesentlicher Aspekt der kantischen Konzeption des Gewissens in den Blick zu nehmen. Dieser Aspekt, der in Verbindung mit Kants Bestimmung des Begriffs der Gewissenlosigkeit auftaucht, rückt den früher kaum berührten Punkt der Irrtumsfreiheit des Gewissens wieder in den Vordergrund – und damit auch die Leitfrage dieses Beitrags: die Frage nach dem Bösen als Handeln wider besseres Wissen.

---

51 Als psychologische Kehrseite des Faktums der Vernunft wird Kants Begriff des Gewissens von Tomasi 1999, S. 37 f., später auch von Bacin 2006, S. 209 f., erläutert.

3.2 Die Unfehlbarkeit des Gewissens

In seiner Behandlung des Gewissens in Abschnitt XII der Einleitung zur *Tugendlehre* schreibt Kant dem Gewissen einen „Ausspruch" bzw. ein „Urtheil" zu, an welche der Mensch den Hang habe, sich nicht zu kehren (TL 6:400.32 – 33 u. 401.10 – 11). Als innerer Richter habe das Gewissen ferner eine „Stimme", für die der Mensch seine Aufmerksamkeit zu schärfen und alle Mittel anzuwenden habe, um ihr „Gehör zu verschaffen" (TL 6:401.19 – 21). In diesem Zusammenhang trifft man auf Kants zentrale Aussage:

> *Gewissenlosigkeit* ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang sich an dessen Urtheil nicht zu kehren. (TL 6:401.10 – 11)

In dieser Bestimmung der Gewissenlosigkeit wurde zu Recht noch eine weitere, wichtige Distanzierung von der wolffschen Tradition festgestellt. So charakterisiert sei nämlich die Gewissenlosigkeit bei Kant „nicht als Mangel an Erkenntnis des Gebotenen" zu verstehen; sie sei eigentlich überhaupt „kein Phänomen, das dem (im engeren Sinne so zu verstehenden) *Erkenntnisvermögen*, sondern dem vom Erkenntnisvermögen prinzipiell getrennten *Begehrungsvermögen* zuzuordnen ist. Gewissenlos ist eine Person, die ihre Pflicht erfüllen könnte, weil sie ihre Pflicht kennt."[52] Nach dieser Interpretation, der dieser Beitrag folgt, sind gewissenlos zu handeln und Handeln wider besseres Wissen also im Grunde als zwei unterschiedliche Ausdrücke des gleichen Phänomens zu betrachten, das die Philosophie unter dem Stichwort der *akrasia* seit ihren Anfängen hinterfragt.[53] Dazu sei noch einmal ergänzend bekräftigt:

Das Gewissen ist nicht selbst schon das Vermögen, durch welches der Handelnde zur Kenntnis seiner Pflicht oder zum Urteil darüber kommt, was zu tun Pflicht sei. Und doch wacht das Gewissen über die moralischen Gesetze und deren richtige Anwendung (vgl. TL 6:438.15), d. h.: Es ruft den Handelnden zu seiner Pflicht auf, wenn ein zuverlässiges Urteil bereits vorliegt, oder ermutigt ihn zur gewissenhaften Formulierung oder Revision seiner Beurteilung einer bevorstehenden Pflicht. Daher ist es klar, dass ein Willensakt erforderlich ist, um den Aufforderungen des Gewissens zu entgehen: Die Gewissenlosigkeit setzt einen Akt der Verweigerung gegen die Gewissensaufrufe oder mindestens ein schuldiges Unterlassen voraus, alle möglichen Mittel einzusetzen, um zu einer moralisch richtigen Beurteilung zu kommen. Deswegen kann Kant behaupten:

---

52 So Klemme 2017, S. 70.

53 Eine ebenso schöne wie umfangreiche problemgeschichtliche Rekonstruktion dieses Themas von der Antike bis zum Mittelalter bietet Müller 2009.

> Wenn aber jemand sich bewußt ist nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, *was Schuld oder Unschuld betrifft*, nichts mehr verlangt werden. (TL 6:401.11–13; Hervorhebung S.D.G.)

‚Schuld' also und nicht ‚Irrtum' ist das treffende Wort, um den unangemessenen Umgang mit dem eigenen Gewissen zu beschreiben.[54] Wenn im Gegenteil ein Entscheidungsprozess mit voller Gewissenhaftigkeit geführt worden ist, ohne jedoch zum richtigen Ergebnis zu gelangen, dann ist der Mangel eher kognitiver oder epistemischer Natur und kann eventuell dadurch behoben werden, dass bei den moralischen bzw. moraltheoretischen Kompetenzen des Handelnden angesetzt wird. So sagt Kant:

> Wenn aber jemand sich bewußt ist nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden. Es liegt ihm nur ob, seinen *Verstand* über das, was Pflicht ist oder nicht, aufzuklären". (TL 6:401.11–15)

Durch sein Urteil bestimmt das Gewissen nicht (als bestimmende Urteilskraft) die Objekte bzw. die Zwecke, die durch die Handlung zu verfolgen sind, sondern es hebt (als selbstreflexives Vermögen) zuerst die Hindernisse hervor, die sich dem richtigen Ablauf der Entscheidungsprozesse entgegenstellen – und die meistens willentlicher Natur sind. Die These seiner Irrtumsfreiheit wäre also vor allem im Hinblick auf den willentlichen Charakter des Widerstandes zu diskutieren, auf den das Gewissen mit seinen Aufforderungen stößt: Wenn das Gewissen sich nicht irrt, dann deshalb, weil seine Rolle in der Hervorhebung von Mängeln besteht, die in hohem Maße der Handelnde selbst verschuldet, nicht selten, weil er sich selbst Hindernisse zur Beurteilung und dann zur Ausführung der ‚richtigen' Handlung vorsätzlich in den Weg legt. Es kann ihm im Allgemeinen relativ leicht auffallen (und er kann es sich auch leicht eingestehen), wenn sein Urteil nicht behutsam oder sorgfältig („bedenklich") genug war.[55] Wenn er andererseits sein Urteil absichtlich zum Vorteil seiner Eigenliebe anpasst oder sogar komplett verfälscht, muss er sich dessen offensichtlich von vornherein bewusst sein. In diesem Fall

54 Man siehe dazu auch V-MS/Vigil 27:614:12–21: „Wenn das Bewußtseyn dessen, was Pflicht ist, mit dem Urtheil verbunden ist, daß etwas recht oder unrecht ist, was dennoch an sich unerlaubt oder recht war, dessen Verstand urtheilt blos irrig: anders aber ist, und das Gewissen betrifft es, wenn hiebei das Bewußtseyn von der Unrichtigkeit der Gründe, und daß darauf sein Urtheil beruht, verbunden ist, und daß er dem ohnerachtet etwas für Recht erkennt, was er wissentlich für unrecht hielt, so hat er vorher überlegt, daß sein Urtheil falsch ist, und dennoch für dies Gegentheil sich bestimmt, so ist er gewissenlos verfahren."

55 Zu „Behutsamkeit" und *„Bedenklichkeit (scrupolositas)"* als Synonyme von Gewissenhaftigkeit vgl. resp. RGV 6:186.17 und TL 6:.440.12.

versucht er nämlich alles Mögliche, um dieses Bewusstsein vor sich selbst zu verbergen und die Verantwortung für seine Fehlschlüsse möglichst zu leugnen. Oder er greift zu allen erdenklichen Sophistereien, um weiter vorzugeben, dass die Handlung, die er unternehmen will, doch die richtige ist.

Als Verbergen oder Leugnung lässt sich der Fall der zitierten Stelle aus der zweiten *Kritik* verstehen, in dem der Handelnde versucht, einen Fehler, der alles andere als zufällig ist, „sich als unvorsetzliches Versehen, als bloße Unbehutsamkeit […] vorzumalen und sich darüber für schuldfrei zu erklären" (KpV 5:98.16–19). Eine Manipulation oder Verfälschung lässt sich noch deutlicher auf jenen Hang zur Selbsttäuschung zurückführen, der mit dem Hang zum Bösen in der menschlichen Natur übereinstimmt. An diesem Hang wurden bereits früher[56] zwei komplementäre Aspekte unterschieden: Einerseits ist der menschliche Hang zum Bösen ein Hang zum Selbstbetrug in der Deutung des Gesetzes bzw. im Urteil darüber, was zu tun Pflicht ist; andererseits tendiert man infolge dieses Hangs zur Verfälschung der eigenen Absichten bzw. zur spitzfindigen Erklärung der Gesinnung, die der beabsichtigten Handlung jeweils tatsächlich zugrunde liegt. Die beiden Richtungen, die der Hang zum Bösen als Hang zur vorsätzlichen Selbsttäuschung einschlagen kann, erweisen sich unbestreitbar als einschlägig für die genauere Bestimmung des Funktionsbereichs des Gewissens, nämlich der Tragweite von dessen unfehlbarem Urteil sowie von dessen unabweisbarer Verurteilung.

3.3 Kants Kritik der Kasuistik und des Probabilismus

Wenn die bisher geführte Analyse ins Richtige trifft, dann zählt unter den Urteilsweisen, die das Gewissen besonders entschieden sanktionieren soll, vor allem jenes Vernünfteln über die Gesetze, über den Gehorsam, der diesen zu gewähren ist, sowie auch folglich über den Sinn der auszuführenden Handlung, in dem der Hang zum Bösen in der menschlichen Natur sich äußert. Die daraus entstehende Suche nach (un)wahrscheinlichen Rechtfertigungen für die eigene Handlung bedient sich dabei nach Kant eines komplexen Instrumentariums, das in seiner historisch breitesten und bekanntesten Form von der Jesuitenkasuistik zur Verfügung gestellt worden ist, und zwar auf der theoretischen Grundlage des Probabilismus, den Kant gerade als das Sinnbild selbst des absoluten bzw. radikalen Bösen betrachtet.

---

56 Siehe oben, S. 242 u. 246 ff.

In der moraltheologischen Lehre des Probabilismus sieht Kant einen eklatanten, philosophisch strukturierten Ausdruck jener zutiefst falschen Herangehensweise an das moralische Urteil, die in der Umkehrung der sittlichen Ordnung der Triebfedern gipfelt – und in der Gewährung eines nur bedingten Gehorsams gegenüber des moralischen Gebots. So findet man unter Kants Erläuterungen zu Baumgartens *Initia*, dass der Begriff des Gewissens sich zuerst in Bezug auf die Aufrichtigkeit im Bekenntnis des eigenen Urteils definieren lässt, indem jemand „aufrichtig" genannt wird, der von einem bestimmten Sachverhalt ein Urteil zu haben erklärt, das mit dem Urteil übereinstimmt, das er von dem Sachverhalt tatsächlich besitzt. Vorausgesetzt wird in dieser Reflexion aus den 70er Jahren also, dass im Menschen eine gewisse Tendenz dazu besteht, seine (richtige) Einsicht über die ihm bevorstehende Pflicht zu verheimlichen und stattdessen ein weiteres, ihm günstigeres Urteil bei der Rechtfertigung seiner Handlung geltend zu machen, das mit dem Urteil, das er von der Handlungssituation tatsächlich besitzt, nicht übereinstimmt:

> *Gewissen* ist das Bewustseyn der Pflicht, in der Zurechnung seiner eigenen That aufrichtig zu seyn. *Aufrichtig* ist, der das Bekentnis seines Urtheils jederzeit dem Bewustseyn desselden gemäs fällt. (Refl 6815, HN 19:170.23 – 25).

Weiter findet man in Kants handschriftlichem Nachlass noch die folgende Reflexion, die aus derselben Zeit wie die soeben zitierte stammt:

> Die Vorsetzliche Unlauterkeit der menschlichen Natur: daher *probabilismus*, *peccatum philosophicum* und *reservatio mentalis*. (Refl 7180, HN 19:265.17 – 18)[57]

In dieselbe Zeit gehört auch die Moralvorlesung, in der Kant die Eigenliebe als einen probabilistischen Anwalt im Gerichtshof des Gewissens darstellt bzw. als einen Rechtsverdreher („Rabbulist"), der, anstatt die genaueste Übereinstimmung

---

57 Die letzten beiden Begriffen werden in der Vigilantius (V-MS/Vigil 27:622.31 – 36) als wesentliche Bestandteile des Probabilismus der Jesuiten erläutert. Zur *reservatio mentalis* siehe auch ZeF 8:344.2 – 9 u. 385.15 – 18; zum *peccatum philosophicum* ZeF 8:385.21 – 24 (vgl. damit ferner TL 6:440.10 – 19 sowie V-MS/Vigil 27:557.11 – 15). Später in der Vigilantius-Vorlesung werden beide Begriffe wieder aufgenommen; zusammen mit der *aequivocatio moralis* interpretiert Kant sie dort interessanterweise als Spielarten der Lüge: „Mit der Lüge kann man rechnen a) aequivocatio moralis, d. i. moralische Doppelsinnigkeit, in sofern sie vorsätzlich angewandt wird, um den anderen zum betrügen; [...] b) reservatio mentalis, die eine Art von Doppelsinn ausdrückt, wobei man dasjenige nur mit einer Einschränkung in Gedanken nimmt, was man ohne alle Einschränkung mit Worten sagt. [...] Man rechnet dahin zwar auch c) Das peccatum philosophicum d. i. das Nachdenken auf ein an sich sträfliches Unternehmen, das man aber für heilsam und nützlich hält." (V-MS/Vigil 27:702.1 – 25)

zwischen Prinzip und Wirklichkeit zu verteidigen, mit der bloßen Wahrscheinlichkeit, also der scheinbaren Wahrheit der Auslegung des Gesetzes, spielt, die auf dessen Anpassung an vorgegebene Interessen zielt:

> Es gibt Sophisterey in dem innerlichen moralischen Gerichtshof, welcher unser Advocat, der die Eigenliebe ist, anrichtet. Dieser Advocat wenn er die Gesetze nach seinem Vortheil sophistisch auslegt, ist ein Rabbulist. [...] Dieser Rabbulist macht allerhand Auslegungen des Gesetzes, er macht sich den Buchstaben des Gesetzes zu nutze, und beym Facto sieht er nicht auf die Gesinnung sondern auf die äussern Umstände, er handelt nach Probabilitaet; dieser moralische probabilismus ist ein Mittel wodurch sich der Mensch betrügt und überredet recht und nach Grundsätzen gehandelt zu haben. Dieses ist das Aergste und Abscheulichste sich ein solches Gesetz zu erkünsteln, nach welchem man unter dem Schutz des rechten Gesetzes Böses tun kann. (Vmo/Kaehler(Stark):200.31 – 201.15; vgl. V-Mo/Collins 27:359.8 – 23)

Obwohl „Wahrscheinlichkeit“[58] streng genommen nicht das genaueste deutsche Wort zur Wiedergabe der Probabilität der *opiniones probabiles* (aus „probo/probare“ wörtlich „zu billigende Meinungen“), darstellt[59], steht doch die Spannung

58 Für Kants eigene Verwendung des Wortes in der im Folgenden problematisierten Bedeutung siehe bspw. V-MS/Vigil 27:622.24 – 30.

59 Siehe dazu Schüssler (forthcoming), der im Rahmen einer ausführlichen Problematisierung des Probabilismus als einer „particular scholastic doctrine for choosing between alternative opinions“ erläutert: „For medieval scholastics, all respective opinions were probable (*probabilis*) following Aristotle’s notion of an *endoxon* as an opinion that was commonly or predominantly held, or defended by knowledgeable persons.“ Dass im Hintergrund der Probabilität der *opiniones probabiles* Aristoteles’ Lehre von den *endoxa* steht, erkennt auch Höffe 2020, S. 170, der aber anschließend auch drei wichtige Unterscheidungspunkte hervorhebt: „Erstens geht es Aristoteles dort um theoretische und nicht wie Medina praktische Wahrheit. Zweitens gelten die anerkannten Ansichten nicht als Kriterium für Wahrheit, sondern als eine – ziemlich unstrittige – Voraussetzung, unter der man die Wahrheit prüft. Drittens widerspricht Aristoteles de Medinas laxem Probabilismus. Denn bei unterschiedlichen Ansichten darf man nicht der weniger anerkannten folgen, hat vielmehr jene zu nehmen, die „von allen, den meisten oder den Fachleuten (sophoi)“ vertreten wird. (Topik I 1, 100b21 f.).“ In seinem Beitrag in diesem Band schlägt Schüssler „[m]it Blick auf die aristotelischen Wurzeln der mittelalterlichen Konzeption einer probablen Meinung“ die Ausdrücke „anerkannte oder plausible Meinung“ als mögliche genauere Übersetzung des lateinischen Ausdrucks „opinio probabilis“ vor, den er sonst vornehmlich mit „probable Meinung“ wiedergibt (Schüssler 2020, S. 196). Unter den wichtigsten Textbelegen für die Persistenz einer ähnlichen Bedeutung dieses Ausdrucks in der neuzeitlichen Debatte sind zweifellos Pascals *Briefe in die Provinz* zu erwähnen: „*Une opinion est appelée probable, lorsqu’elle est fondée sur des raisons de quelque considération. D’où il arrive quelquefois qu’un seul docteur fort grave peut rendre une opinion probable.* Et en voici la raison: *car un homme adonné particulièrement à l’étude ne s’attacherait pas à une opinion, s’il n’y était attiré par une raison bonne et suffisante.*“ (*5. Brief*, S. 631; dt. 84 f.). Dem Probabilismus der Jesuitenmoral setzt Pascal hier entschieden den Anspruch auf die moralische Gewissheit entgegen – „Je ne me contente pas du probable, [...] je cherche le sûr“ (*5. Brief*, S. 631; dt. 83) –, welchem sich später auch Kant anschließen wird, und zwar durch

zwischen dem, was wahr ist, und dem, was bloß als wahr erscheinen soll, im Kern der Polemik Kants gegen den Probabilismus als „Instrument des Bösen“[60] bzw. als Instrument für jene Tendenz zur Sophisterei in der Auslegung des moralischen Gebots sowie in der darauffolgenden Rechtfertigung der Handlung, mit der später der charakteristischste und durchdringendste Aspekt des Hangs zum Bösen in der menschlichen Natur gleichzusetzen sein wird.

Der Rabbulist aus dem soeben wiedergegebenen Zitat äußert einen Handlungsansatz, der dem „formal-juristischen Umgang mit der Sünde“,[61] der für die jesuitische Morallehre charakteristisch war, auffallend ähnlich sieht. Obwohl sich in Kants Texten keine ausdrückliche Erklärung in diesem Sinne findet, darf man aber mindestens in Weiterentwicklung der kantischen Assoziation von Probabilismus und Sophisterei im inneren Gerichtshof (*forum conscientiae)* vermuten, dass der Handelnde in seinem Vernünfteln gewöhnlich von einer Methode Gebrauch macht, die eine weit verbreitete Praxis in den jesuitischen Beichtstühlen war: die Methode der Gesinnungslenkung (*méthode de la direction d’intention*). Anhand der (zufälligen) buchstäblichen Übereinstimmung seiner Handlung mit

---

die Aneignung von Plinius’ Spruch „*quod dubitas, ne feceris!*“ und dessen Darstellung als „Postulat des Gewissens“ (vgl. RGV 6:185.23 – 25).

60 So Schüssler 2006, S. 237. Im Hinblick auf die soeben zitierte Stelle aus Kants Moralvorlesung (Vmo/Kaehler(Stark):200 f.) präzisiert Schüssler 2006, S. 242, dass „der Probabilimus bei Kant als Sieg der Eigenliebe über die moralische Aufrichtigkeit“ erscheint. In seinem Beitrag zu diesem Band (vgl. Schüssler 2020, S. 200 f.) wird ferner die bereits in Schüssler 2006, S. 244, aufgestellte Hypothese bekräftigt, dass Kants „irreführende Dartellung“ und „Verdammungsurteil“ des Probabilismus (so Schüssler 2006, S. 244) sich nicht zuletzt der engen Verbindung von Probabilismus und Eigenliebe verdankt, die Baumgarten unterstellt hatte, wenn er im § 193 der *Ethica*, also eben im Abschnitt zur Eigenliebe, die folgende pejorative, nach Schüssler 2020, S. 200, „grundfalsche“ Bestimmung des moralischen Probabilismus gab: „Error improbabilem etiam conscientiam sequi permittentium *probabilismus moralis* est“. Nach Baumgarten also, so interpretiert Schüssler 2020, S. 200, „erlaubt uns der Probabilismus, auch improbablen Meinungen im Handeln zu folgen.“ Dazu findet man jedoch gegen Baumgarten in der Vigilantius: „Herr Kant erklärt sich für das Gegentheil des Baumgarten im assumto § 193, wo er den Probabilismum in der Moral für ein Urtheil erklärt, wobey er eine Unwahrscheinlichkeit zum Grunde legt. Herr Kant setzt das Wesen gerade darin, daß man bey seinem Urtheil über eine Gewissenssache blos der Wahrscheinlichkeit folgt, daß etwas erlaubt seyn könne, mit der möglichen Gefahr verbunden, daß es nicht erlaubt sey.“ (V-MS/Vigil 27:622.24 – 30)

61 So Schmidt-Biggemann 1999, S. 61, unmittelbar nach der folgenden Zusammenfassung der Grundlinien der jesuitischen Morallehre: „Sie geht vom Sakrament der Beichte aus und betrachtet die kirchlichen Gebote wie juristische Vorschriften. Diese müssen befolgt werden, für die Folgsamkeit ist Liebe zum Gesetz oder zu seinem Urheber nicht unbedingt erforderlich (‚Laxismus’). Im Zweifelsfall soll der Beichtvater nach dem, was ihm kirchenrechtlich belegbar erscheint, zugunsten des Sünders entscheiden (‚Probabilismus’); für diese Zweifelsfälle gibt es Handbücher mit exemplarischen Fallösungen (‚Kasuistik’).“

irgendeinem Moralprinzip und durch die geschickte Ausnutzung von (un)wahrscheinlichen Rechtfertigungen, die sich daraus herleiten lassen, lenkt das Subjekt seine Gesinnung von der Pflicht ab und richtet sie nach Handlungsprinzipien aus, die für seinen Vorteil günstiger ausfallen.

Die Methode der Gesinnungslenkung, wie sie von den jesuitischen Beichtvätern und Gewissensräten zur Absolution des Sünders durch Ausblendung der Sünde angewandt wurde, ist in der Einführung zu diesem Band etwas genauer dargelegt worden, und zwar auf der Grundlage ihrer Schilderung in Pascals 7. *Brief in die Provinz*.[62] Der Hinweis auf diese Methode tauge jetzt als Bekräftigung der in diesem Aufsatz verteidigten These vom Einfluss der Motivation auf die inhaltliche Bestimmung der Handlung: Indem man bei einer Entscheidung der Eigenliebe den Vorrang über das Gesetz gibt, orientiert man seine Gesinnung auf andere Ziele als die, die man sich setzen würde, wenn die sittliche Ordnung der Triebfedern – wie Kant es später ausdrücken wird – unverändert beibehalten worden wäre. Mit seiner Handlung verfolgt man also andersartige Gegenstände, die unter andere Prinzipien fallen und deswegen auch eine andere Rechtfertigung für die entsprechende Handlung erfordern. Die in den jesuitischen Beichtstühlen verbreitete Praxis, die Pascal der Lächerlichkeit preisgibt, bietet also eine gute Beschreibung des Ablaufs des Entscheidungsprozesses, der durch die dazu nötige (Selbst-)Täuschung in einen „bloß (unter dem Princip der Selbstliebe) bedingten" Gehorsam gegenüber dem Gesetz mündet (vgl. RGV 6:42.12–19): Um mich zu überreden, dass ich mich für das Richig(st)e entscheide, muss ich meine Aufmerksamkeit von dem, was ich doch als Pflicht anerkenne, abwenden, und in einem Subsidiärprinzip nach einer (un)wahrscheinlichen Bedeutung meiner Handlung suchen, die doch von Anfang an auf rein egoistische Zwecke orientiert ist (und darin fest verankert bleibt): *video meliora proboque, deteriora sequor*.

Die bisher hervorgehobenen Begriffsverbindungen bleiben bestehen und werden in Kants später Moralphilosophie noch weiter vertieft, wo er in den Besitz der theoretischen Instrumente gelangt, die zur Ausformulierung der Lehre vom radikalen Bösen einerseits und einer schlüssigen Neubestimmung des Gewissen andererseits nötig waren, d. h.: zur konsequenten Umwandlung des Begriffs des Gewissens von dem eines Urteilsvermögens, das für die Subsumtion des *casus*

---

62 Vgl. Di Giulio/Frigo 2020, S. 8 ff. Dort wird mit Hilfe des Lemmas „Gewissensrat" im *Deutschen Wörterbuch* der Brüder Grimm (Bd. 6, Sp. 6326–6328) im § 13 der *Tugendlehre* noch ein weiterer, relativ sicherer Hinweis auf die jesuitische Beichtpraxis bzw. auf den jesuitischen Beichtvater als einen „Gewissenrath" herausgearbeitet. Dieser äußert sich in einer Angelegenheit, welche die „äußerste *Bedenklichkeit*" erfordern würde, nämlich dem praktischen Urteil in problematischen Fällen „(*casibus conscientiae*)", doch gewöhnlich willkürlich und neigt dazu, die Pflichtverletzung als eine „Bagatelle (*peccatillum*)" zu verharmlosen (TL 6:440.10–18).

unter das entsprechende Gesetz zuständig ist, in den eines selbstreflexiven Vermögens, das seinem Urteil statt dessen die Gewissenhaftigkeit des beurteilenden Subjekts unterwirft.[63] Mit den genannten Entwicklungen geht Kants Akzentuierung des Begriffs der Wahrhaftigkeit einher, die zu einer Annäherung, ja fast zu einer vollständigen Überschneidung mit dem Begriff der Gewissenhaftigkeit fortschreitet. Diese Annäherung findet einen wichtigen historischen Grund im Gegenbeispiel des Probabilismus, in dessen Distanzierung der Aufgaben des Gewissens von der Suche nach der Wahrheit sowie vom Schutz der Wahrhaftigkeit. Ferner erhält die innere Verbindung zwischen Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit eine markante theoretische Vertiefung in der Lehre vom radikalen Bösen sowie auch in Kants Behandlung des Lügenverbots in der *Tugendlehre*, die in vielerlei Hinsicht das pflichtentheoretische Pendant dieser moralanthropologischen Lehre darstellt.[64]

Zur Entgegensetzung von Gewissen und Probabilismus äußert sich Kant in der *Religionsschrift* folgendermaßen:

> Es ist ein moralischer Grundsatz, der keines Beweises bedarf: man soll nichts auf die Gefahr wagen, daß es unrecht sei (*quod dubitas, ne feceris!* Plin.). Das *Bewußtsein* also, daß eine Handlung, *die ich unternehmen will*, recht sei, ist unbedingte Pflicht. Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urtheilt der Verstand, nicht das Gewissen. Es ist auch nicht schlechthin nothwendig, von allen möglichen Handlungen zu wissen, ob sie recht

63 Wie bereits erwähnt, taucht diese Umkehrung im Verständnis des Gewissens am deutlichsten in Kants Auseinandersetzung mit Baumgarten auf, so wie sie in der Vigilantius-Vorlesung festgehalten ist (vgl. V-MS/Vigil 27:615.37–616.3).

64 Kants „radikal neue Konzeption des Gewissens als selbstreflexives Vermögen" folgt auch nach Knappik/Mayr 2013 „einer Akzentverschiebung" in Kants später Moralphilosophie, „bei der *Unredlichkeit* zum zentralen Phänomen menschlicher Unmoralität wird" (S. 329) – und „der Begriff der *Wahrhaftigkeit* zum ‚inoffiziellen' Mittelpunkt von Kants Moralphilosophie" (S. 339). Auf die enge Verbindung der Begriffe der Gewissenhaftigkeit und der Wahrhaftigkeit bzw. der Aufrichtigkeit sowie auf die Bedeutung dieser Begriffe (und deren Verbindung) zur genaueren Bestimmung der spezifischen Funktion des Gewissens hat C. La Rocca besondere Aufmerksamkeit gelegt; vgl. insbes. dessen Analysen der *Schlußanmerkung* des *Theodizee*-Aufsatzes sowie der einschlägigen Passagen aus Kants Moralvorlesungen und Reflexionen in La Rocca 2016, S. 71 ff.; dann in La Rocca 2018 sowie auch schließlich in diesem Band: La Rocca 2020, S. 183 f. Relativ unabhängig von diesen Studien, zum Teil auch in entschiedenem Gegensatz zu einigen ihrer Grundannahmen, habe ich in meinem Beitrag versucht, verschiedene späte Theoriestücke (vor allem Kants Lehre vom radikalen Bösen, seine Behandlung des Lügenverbots und der Begriffe des Gewissens und der Gewissenhaftigkeit in der *Tugendlehre*) miteinander sowie auch mit ihren Spuren in Kants früheren Überlegungen systematisch zu verbinden, um dadurch zu einer im Wesentlichen einheitlichen Einsicht in die Entwicklung von Kants Theorie des Gewissens und des moralischen Urteils zu gelangen. Hierfür bietet Kants durchgehende, teils unterschwellige Polemik gegen den Probabilismus eine erhebliche begriffsgeschichtliche Unterstützung.

> oder unrecht sind. Aber von der, die ich unternehmen will, muß ich nicht allein urtheilen und meinen, sondern auch *gewiß* sein, daß sie nicht unrecht sei, und diese Forderung ist ein Postulat des Gewissens, welchem der *Probabilismus,* d. i. der Grundsatz entgegengesetzt ist: daß die bloße Meinung, eine Handlung könne wohl recht sein, schon hinreichend sei, sie zu unternehmen." (RGV 6:185.13 – 186.09)

Zwar kann man Kants Aufnahme von Plinius' Spruch im Sinne eines Ansporns zur Suche nach dem höchstmöglichen Grad der Gewissheit bezüglich der Richtigkeit der beabsichtigten Handlung verstehen. Das im Zitat verlangte Bewusstsein, „dass die Handlung, *die ich unternehmen will*, recht ist", kann nämlich durchaus dem Bewusstsein der Möglichkeit entgegenstehen, dass meine Handlung sich als unrecht erweist, d. h.: Ich habe keine absolute Gewissheit, dass das, was ich unternehmen will, richtig ist bzw. ich bin mir bewusst, dass ich darüber keine absolute Gewissheit besitze oder besitzen kann. Die absolute Gewissheit der Richtigkeit einer Handlung zur Bedingung für ihre Ausführung zu machen, verdammte doch offenbar in vielen Fällen zur Untätigkeit. Aber auch unabhängig davon steht immer noch fest, dass das Urteil, ob die auszuführende Handlung recht oder unrecht sei, eher dem Verstand (vgl. RGV 6:186.1 – 3) oder der Vernunft (vgl. RGV 6:186.12 – 14), nicht aber spezifisch dem Gewissen obliegt. Selbst die Überprüfung dieses Urteils bzw. dessen inhaltlicher Richtigkeit geht eigentlich über die genuinen Aufgaben des Gewissens als eines selbstreflexiven Vermögens hinaus. Beim Postulat des Gewissens, so lässt sich die Stelle uminterpretieren, geht es bestimmt nicht oder nicht primär um die (logische) Gewissheit des Urteils und seiner objektiven Inhalte, sondern eher um die (moralische) Gewissheit des urteilenden Subjektes bezüglich seines eigenen Fürwahrhaltens (oder ‚Für-richtig-Haltens'). Es geht also um eine Gewissheit, wenn man so will, von geringerem Grad oder von psychologischem, nicht logischem, Charakter, die aber – und das ist das Entscheidende – zuerst dem urteilenden Subjekt und nicht seinen Urteilsinhalten zuzusprechen ist.[65] Nicht von ungefähr verbindet Kant an anderen

65 Die Richtigkeit (sowie die Wahrheit) ist eine objektive Eigenschaft des Urteils bzw. eine Eigenschaft von dessen objektivem Inhalt. In der *Logik* nennt Kant die „Wahrheit" eine „*objektive Eigenschaft* der Erkenntniß, das Urtheil, wodurch etwas als wahr *vorgestellt* wird", während „die Beziehung auf einen Verstand und also auf ein besonderes Subject [...] *subjectiv* das *Fürwahrhalten* [ist]" (Log 9:65.33 – 66.2). Zu den erwähnten Unterscheidungen sind ferner die folgenden Passagen aus der *Schlußanmerkung* des *Theodizee*-Aufsatzes einschlägig: „Daß das, was Jemand sich selbst oder einem Andern sagt, wahr sei: dafür kann er nicht jederzeit stehen (denn er kann irren); dafür aber kann und muß er stehen, daß sein Bekenntniß oder Geständniß *wahrhaft* sei: denn dessen ist er sich unmittelbar bewußt. Er vergleicht nämlich im erstern Falle seine Aussage mit dem Object im logischen Urtheile (durch den Verstand); im zweiten Fall aber, da er sein Fürwahrhalten bekennt, mit dem Subject (vor dem Gewissen). Thut er das Bekenntniß in Anse-

Stellen ausdrücklich den Begriff der moralischen Gewissheit mit dem der Gewissenhaftigkeit des urteilenden Subjekts. So liest man beispielsweise in einer Reflexion zur Logik aus den 80er Jahren:

> Die moralische Gewisheit ist nur subjektiv, namlich: mit Gewissenhaftigkeit etwas für gewiß erklären" (Refl. 2629, HN 16:443.4–5).[66]

Hierzu ist außerdem Folgendes zu bemerken: Der Gewissheit, die zum Handeln gefordert ist, wird im obigen Zitat aus der *Religionsschrift* die „bloße Meinung" gegenübergestellt, dass die Handlung, die man unternehmen will, richtig sein könnte (RGV 6:186.4–9). Im Kontext von Kants offener Polemik gegen den Probabilismus lässt das wohl vermuten, dass Kant hier die „bloße Meinung" in der technischen Bedeutung von *opinio probabilis* versteht, also als eine irgendwie glaubwürdige Ansicht, die dem Beichtvater oder Gewissensrat eine gebrauchsfertige Beurteilung zur Absolution des Sünders durch die Ausblendung der Sünde an die Hand gibt – bei Kant aber eher zur künstlichen, sophistischen Rechtfer-

---

hung des erstern, ohne sich des letztern bewußt zu sein: so lügt er, weil er etwas anders vorgiebt, als wessen er sich bewußt ist." (MPVT 8: 267.27–35); „Ich kann zwar in dem Urtheile irren, in welchem ich *glaube* Recht zu haben: denn das gehört dem Verstande zu, der allein (wahr oder falsch) objectiv urtheilt; aber in dem Bewußtsein: ob ich *in der That glaube* Recht zu haben (oder es bloß vorgebe), kann ich schlechterdings nicht irren, weil dieses Urtheil oder vielmehr dieser Satz bloß sagt: daß ich den Gegenstand so beurtheile." (268.13–18.) Im Anschluss an diese Betrachtungen definiert Kant die (materiale) Gewissenhaftigkeit als „Behutsamkeit, nichts auf die Gefahr, daß es unrecht sei, zu wagen" (268.7–8). Für unsere Interpretation besonders wichtig ist, dass Kants Entgegensetzung zum Probabilismus, die eine implizite Neuformulierung des Postulats des Gewissens bedeutet, hier im Rahmen einer „kurze[n] Betrachtung über [...] die Aufrichtigkeit" stattfindet bzw. über die „Aufrichtigkeit [...] im Widerstreite mit dem Hange zur Falschheit und Unlauterkeit, als dem Hauptgebrechen in der menschlichen Natur" (267.23–26) – einer „Unart", betont Kant weiter, „welche in der menschlichen Natur tief gewurzelt zu sein scheint" (269.11). Mit Verweis auf den scholastischen Begriff der *certitudo moralis* erklärt Schüssler 2020, S. 209, die Gewissheitsforderung im Postulat des Gewissens als eine „nicht absolute, sondern nur praktisch ausreichende Gewissheit [...], weil keine apriorische Gewissheit objektiv richtigen pflichtgemäßen Handelns erlangt werden kann." Im Gegensatz zum in diesem Aufsatz Hervorgehobenen betont Schüssler also eher den niedrigeren Grad der Gewissheit, zu der ein moralisches Urteil fähig ist, als den Bezug auf das Subjekt und sein Führwahr- oder Fürrichtighalten bzw. auf das Subjekt und die in seinem Urteilen angewandte Gewissenhaftigkeit; siehe hierzu die unten kommentierte Refl. 2629. Zum Begriff der moralischen Gewissheit in der modernen Philosophie und bei Kant vgl. auch Fonnesu 2011.

66 So auch in der späteren Refl 2631 (HN 16:443.18–20): „Man kan nur sagen: ich bin moralisch gewiß; denn die moralische Gewisheit drückt blos die Gewissenhaftigkeit des Urtheils aus." Dies mit der zweifellos interessanten Hinzufügung: „z. B. Es ist keine solche im Ketzergerichte". Zur Gewissenlosigkeit des Ketzerrichters siehe unten, S. 280f.

tigung der eigenen Handlung zum Vorteil der Selbstliebe dient. Auch auf der Basis dieses historischen Hintergrunds kann man wohl annehmen, dass die vom Postulat des Gewissens geforderte Gewissheit eher im Sinne der *aufrichtigen Überzeugung* von der Richtigkeit der beabsichtigten Handlung zu verstehen ist, zu der man als Ergebnis eines gewissenhaften Deliberations- und Entscheidungsprozesses gelangt. Dieser subjektiven Gewissheit des moralischen Werts der Handlung steht vor allem die Überredung entgegen, die auf die interessierten Versuche des Vernünftelns ‚wider besseres Wissen' abzielt.[67] Davon ausgehend kann also die Deutungshypothese genauer formuliert werden, dass *quod dubitas, ne feceris!* nicht so sehr im Sinne einer Ermahnung zu verstehen ist, keine Handlung auszuführen, solange man von deren Richtigkeit keine absolute Gewissheit besitzt, sondern eher als eine Aufforderung zur Unterlassung der Handlung, deren Richtigkeit man tatsächlich bezweifelt – oder wohl bezweifeln würde, wenn man nur gewissenhaft urteilte bzw. wenn man seine Handlung dem Urteil der eigenen Vernunft und keiner anderen Autorität oder Instanz unterwerfen würde.

Diesen Schlussfolgerungen entspricht eine Reflexion aus der zweiten Hälfte der 80er Jahre, in der Kant anstelle der üblicheren Formulierung Plinius' die Sentenz des Horaz – „Integer vitae scelerique purus" („Untadelig im Leben und rein von Freveln"; *Carmina* I, 22) – folgendermaßen kommentiert:

> *Integer vitae scelerisqve purus.* Dies scheint das leichteste und dasjenige zu seyn, was in jedes Menschen ~~Gewalt Macht~~ Vermögen ist. Denn es bedeutet nichts anders als: niemals mit Bewustseyn, daß es Unrecht sey, oder mit (dem Bewustseyn) einer überwindlichen Unwissenheit, ob es recht sey, etwas zu thun. Gleichwohl ist das die eigentliche in unserer Natur gewurtzelte Unlauterkeit, die am spätesten abgelegt wird, und jedermann sucht sich selbst und andere zu hintergehen. (Refl. 6309, HN 18:603.12–18)[68]

Die systematische Bedeutung der kantischen Behauptung eines Hanges zur Unlauterkeit in der menschlichen Natur bzw. einer Tendenz, „sich selbst und andere" über die eigenen Gedanken und Absichten zu hintergehen, sei hier noch einmal betont, und zwar in Bezug auf Kants Bestimmung der Kasuistik als „eine

67 Zu dieser Entgegensetzung sei noch einmal auf die bereits zitierten Auszüge aus dem *Theodizee*-Aufsatz verwiesen (MPVT 8: 267.27–35 u. 268.13–18), insbesondere auf Kants Kontrastierung zweier unterschiedlicher Zustände, deren sich das Subjekt gleichermaßen bewusst ist: 1. Das urteilende Subjekt glaubt tatsächlich (und ist sich dieser *aufrichtigen Überzeugung* bewusst), dass es in seinem Urteil Recht hat; 2. das Subjekt *gibt bloß vor* (und ist sich dieser unwahrhaftigen Wiedergabe seiner Gedanken bewusst), dass es die Dinge zu Recht so und nicht anders beurteilt.
68 Die Reflexion wird in diesem Band auch von La Rocca erwähnt, jedoch mit einer anderen Akzentuierung; vgl. La Rocca 2020, S. 184 f. (Fn. 16).

Art von Dialektik des Gewissens“, die in der *Religionsschrift* unmittelbar auf seinen Angriff auf den Probabilismus und dessen Grundprinzip folgt:

> Man könnte das Gewissen auch so definiren: es ist *die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft*; nur würde diese Definition noch einer vorhergehenden Erklärung der darin enthaltenen Begriffe gar sehr bedürfen. Das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Casus, die unter dem Gesetz stehen; denn das thut die Vernunft, so fern sie subjectiv-praktisch ist (daher die *casus conscientiae* und die Casuistik, als eine Art von Dialektik des Gewissens): sondern hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurtheilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie Recht oder Unrecht sind) übernommen habe, und stellt den Menschen wider oder für sich selbst zum Zeugen auf, daß dieses geschehen oder nicht geschehen sei. (RGV 6:186.09 – 20)

Auch wenn der Einschubcharakter von Kants Bestimmung der Kasuistik als „eine[r] Art von Dialektik des Gewissens“ keine uneingeschränkt sichere Deutung erlaubt, so legt der Kontext doch die Hypothese nahe, ihr eine ähnliche Bedeutung zuzusprechen wie der „natürlichen Dialektik“, von der in der *Grundlegung* die Rede ist. Entsprechend wäre die Beschreibung der Kasuistik als „Dialektik des Gewissens“ als eine Ergänzung zu Kants Polemik gegen den Probabilismus zu lesen.[69] In der Praxis des moralischen Urteils, also in ihrer Beurteilung der Handlungen „als Casus, die unter dem Gesetz stehen“ (RGV 6:186.14), würde die *subjektiv*-praktische Vernunft (186.15) einen „Hang“ äußern, „wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu *vernünfteln* und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge *in Zweifel zu ziehen* und sie wo möglich unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen“ (GMS 4:405:13 – 16; Hervorhebungen S.D.G.). Genau diesen Hang, der später in der *Religionsschrift* radikales Böses genannt werden wird, bezeichnet Kant in der *Grundlegung* als „*natürliche Dialektik*“ (405.12). Bezeichnenderweise geschieht das ferner im Rahmen einer allgemeinen Betrachtung über die Subtilität, zu der der „allgemeine Verstand“ nach Kant fähig ist – und zwar sowohl, wenn das urteilende Subjekt „mit seinem Gewissen oder anderen Ansprüchen in Beziehung auf das, was Recht heißen soll, chicaniren“, als auch, wenn es „den Werth der Handlungen zu seiner eigenen Belehrung aufrichtig bestimmen will“ (GMS 4:404.19 – 22). Eine Interpretation der Dialektik des Gewissens im Sinne der natürlichen Dialektik stimmt übrigens auch mit der Bestimmung der Kasuistik überein, wie sie in der Vigilantius-Vorlesung wiedergegeben wird: Dort wird die Kasuistik als „Critic der Handlungen nach

---

69 La Rocca 2020, S. 190, scheint eine andere Meinung zu vertreten, da er eher für eine Interpretation der „Dialektik des Gewissens“ im Sinne der transzendentalen Dialektik plädiert, also in Hinblick auf die mögliche Aufhebung der Opposition zwischen den unterschiedlichen Thesen, die in Bezug auf einen *casus conscientiae* jeweils in Betracht kommen können.

Sophistic" definiert, als „eine Uebung, um nach Sophistic das Gewissen zu hintergehen oder es zu chicaniren, insofern man es in Irrthum zu setzen denkt" (V-MS/Vigil 27:620.2–5).

Kants kritische Darstellung der Kasuistik deckt sich letztendlich auch weitgehend mit ihrer allgemeinen Beurteilung durch die „gebildeten Stände", wie auch das *Conversations-Lexicon* belegt. Dieses führt seit seiner vierten Auflage (1817)[70] einen Hinweis auf Kants Bestimmung der Kasuistik in der *Religionsschrift*. Leicht überarbeitet und um den letzten Satz ergänzt erscheint das Lemma ‚Casuistik' dann in der fünften Auflage in folgender Form:

> *Casuistik* ist der Theil der Moral, welcher sich mit den Grundsätzen beschäftigt, nach welchen schwierige Gewissensfälle (besonders wo Collision der Pflichten eintritt) entschieden werden müssen. Kant nennt sie die *Dialektik des Gewissens*. – Daher *Casuist* ein Moralist, welcher dergleichen Gewissensscrupel zu lösen sucht. Berühmt sind die Casuisten unter den Jesuiten, z. B. Escobar, Sanchez, Busembaum u.a.m., eben so sehr durch ihr Talent im Erfinden solcher Fälle, als durch die Zweideutigkeit und Seltsamkeit ihrer Rathschläge.[71]

Der im *Conversations-Lexicon* noch subtile Sarkasmus wird in Adelungs Wörterbuch zur Hyperbel der „Kunst, Gott zu chicaniren". Damit verweist es offensichtlich auf den „formal-juristischen Umgang mit der Sünde"[72], also auf den Laxismus der *doctores graves* und der jesuitischen Beichtväter und Gewissensräte, die an deren Autorität appellierten:

> *Der Casuist* [...], ein Gottesgelehrter, der sich besonders auf die Entscheidung zweifelhafter Gewissensfälle legt, dergleichen in der Römischen Kirche vor andern häufig sind, deren Wissenschaft aber oft in nichts andern bestehet, als in der Kunst, Gott zu chicaniren. Das Urtheil eines guten Gewissens ist sicherer als alle Entscheidungen der Casuisten. Daher die Casuistik, diese Kunst, und casuistisch, in derselben gegründet.[73]

4 Ausblick: Herzenskündigung und Aufklärung der Gründe

Ausgehend von der Frage nach dem Bösen als Handeln wider besseres Wissen und dessen Möglichkeit innerhalb des kantischen Modells des praktischen Denkens und Handelns versuchte dieser Beitrag, eine einheitliche Interpretation von

---

70 Vgl. *Conversations-Lexicon*, Bd. 2 (^{4}1817), S. 355.
71 *Conversations-Lexicon*, Bd. 2 (^{5}1819), S. 402 f.
72 Schmidt-Biggemann 1999, S. 61.
73 Adelung 1811, Bd. 1, Sp. 1314 f.

Kants Gewissenstheorie zu skizzieren. Eine besondere Aufmerksamkeit erhielt dabei das Thema der Selbsttäuschung, indem die Rolle des Gewissens vornehmlich im Bezug auf die menschliche Tendenz erforscht wurde, im moralischen Urteil „sich selbst blauen Dunst vorzumachen" (RGV 6:38.24), um dadurch, d. h. durch die absichtliche Verfälschung des eigenen Urteils, das Eigeninteresse unter der Fiktion der Moralität zu verfolgen. In diesen Bemühungen nahm das Gewissen als eine Verdopplung des Selbst die Gestalt einer weiteren Entität an, die man in die Irre zu führen versucht – wobei doch eigentlich dem Gewissen die Aufgabe zufällt, das handelnde Subjekt zur sorgfältigsten *und* aufrichtigsten Prüfung der Handlungssituation sowie der Bedeutung, die es der eigenen Handlung geben will, zu ermutigen.

Der hier unternommene Versuch einer einheitlichen Rekonstruktion von Kants Theorie des Gewissens stützt sich auf die Begründung der systematischen Verbindung von Kants Kritik des Probabilismus und der Kasuistik jesuitischer Prägung einerseits und seiner Behauptung eines Hangs zum Bösen in der menschlichen Natur andererseits. Die daraus entstehende Analyse betont zwar die Kontinuität von Kants Entwicklungsgang, will aber zugleich notwendige Differenzierungen weder übergehen noch sie auf die als zentral herausgearbeiteten Bedeutungen reduzieren. Beim näheren Betrachten erlaubt schon die Tendenz der Selbsttäuschung, zwei Hauptrichtungen zu deren Bekämpfung zu unterscheiden, sofern jene als ein Hang in der menschlichen Natur verstanden wird, die eigene sittliche Einsicht zu verfälschen, um alle Einschätzungen von den Erfordernissen der vorgegebenen Ziele abhängig zu machen und das Urteil schließlich der Bequemlichkeit vorgefasster Annahmen, wenn nicht sogar echter dogmatischer Vorurteile, anzupassen.

In Stichworten lassen sich die Maßnahmen, um dem Hang zur Selbsttäuschung entgegenzuwirken, als (a) ‚Herzenskündigung' und (b) ‚Aufklärung der Gründe' bezeichnen. Eine gründliche Untersuchung der beiden Punkte ließe einen wohl erheblichen Gewinn für die weitere Erforschung des kantischen Begriffs des Gewissens und dessen Verhältnis zum praktischen Urteil erwarten. Hierzu sei vorläufig Folgendes angemerkt:

(a) Unter Selbsttäuschung wurden in diesem Beitrag die Ausführung und das Ergebnis der Manipulation der eigentlichen Handlungsgründe verstanden, die sich im Vernünfteln gegen das anerkannte Gebot entfaltet. Dieses Vernünfteln schreitet oft bis zur unzulässigen Subsumtion der beabsichtigen Handlung unter ein Prinzip fort, das zur Rechtfertigung der Handlung zwar einigermaßen dienen kann, den eigentlichen Sinn, den das Subjekt seiner Handlung tatsächlich bei-

misst, aber gar nicht wiedergibt.[74] Es kann ferner sogar sein, dass das entsprechende Prinzip der Realität, in der man tatsächlich handelt, überhaupt nicht entspricht.[75] Diesem Ansatz folgend wäre die Rolle des Gewissens gewinnbringend in Bezug auf das Thema der Herzenskündigung weiter zu untersuchen, d. h. in Bezug auf die tief dringende Erkundung der eigentlichen Motive der eigenen Entscheidungen und somit auch im Hinblick auf das „*erste[...] Gebot* aller Pflichten gegen sich selbst" (TL 6:441.2): das Gebot der moralischen Selbsterkenntnis.[76]

(b) Der zweite Punkt lässt sich durch den Fall des Ketzerrichters illustrieren, der „einen des Unglaubens verklagten sogenannten Ketzer (sonst guten Bürger)" zum Tode verurteilt (RGV 6:186.23 – 24). Der Ketzerrichter bietet das Beispiel einer Urteilsweise, die die Vernunft grundsätzlich zu berichtigen vermag, und vor deren Falschheit das Gewissen prinzipiell imstande ist zu warnen, sofern es sich als ein Vermögen erweist, das urteilende Subjekt zur Formulierung eines unfehlbares Urteils über die (subjektive) Gewissheit des eigenes Urteilens zu führen. Anstatt ein Gegenbeispiel für die Irrtumsfreiheit des Gewissens (und letztlich für die Fähigkeit eines autonomen Urteils überhaupt) darzustellen, gibt der Ketzerrichter vielmehr den nicht ungewöhnlichen Fall einer Vernunft und eines Gewissens an die Hand, die für deren jeweilige Leistungen ein verfängliches Hindernis in einer „*selbst verschuldeten Unmündigkeit*" (WA 8:35.1 – 2) finden. Aufgrund dieser Unmündigkeit, in welcher sich „ein so großer Theil der Menschen" aus „Faulheit und Feigheit" (35.9 – 10) verstrickt, macht man sich unfähig, „sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen" (35.3) – im Fall des Ketzerrichters ohne die Leitung durch die Satzungen seines statutarischen Glaubens. Der Ketzer-

---

74 Dabei handelt es sich also um eine mangelnde Übereinstimmung zwischen der der Handlung eigentlich zugrunde liegenden Gesinnung und der Erklärung, die man von ihr geben will – ein Problem von Wahrhaftigkeit und Verfälschung; s. dazu oben, S. 249 ff.

75 In diesem Fall mangelt es an der Übereinstimmung zwischen der faktischen Realität und dem darüber formulierten Urteil – ein Problem von Wahrheit und Falschheit; s. dazu oben, S. 249 ff.

76 Dies legt Kant im § 14 der *Tugendlehre* folgendermaßen dar: „*Erkenne* (erforsche, ergründe) dich selbst [...] in Beziehung auf deine Pflicht – dein Herz, – ob es gut oder böse sei, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter, und was entweder als ursprünglich zur *Substanz* des Menschen gehörend, oder als abgeleitet (erworben oder zugezogen) ihm selbst zugerechnet werde kann und zum moralischen *Zustande* gehören mag." (TL 6:441.4 – 11) Diese Formulierung sowie der berühmte Folgeabsatz (TL 6:411.12 – 19) lassen sich in aller Deutlichkeit auf die Lehre vom radikalen Bösen zurückführen. Unter den dennoch wenigen Studien, die Kants Begriff des Gewissens in Bezug auf das Thema der moralischen Selbsterkenntnis und deren Voraussetzung in der Lehre vom radikalen Bösen tiefgehend und detailliert erforscht haben, siehe zuerst Esser 2013, insbes. S. 283 ff. Einen schönen Hinweis auf die Pflicht der moralischen Selbsterkenntnis als „eine Art große Schwester des Gewissens" sowie auf das Verhältnis zwischen Herzenskündigung und Hang zum Bösen bietet in diesem Band Höffe 2020, S. 175.

richter hätte eigentlich „nie ganz gewiß sein" können, mit seiner Entscheidung nicht unrecht zu tun (RGV 6:186:29 – 30). „[G]ewiss" ist im Gegenteil, „[d]aß einem Menschen seines Religionsglaubens wegen das Leben zu nehmen unrecht sei" (186:36 – 37) – und das hätte selbst der Ketzerrichter zugestehen können, wenn er sich nur von den Fesseln seines statutarischen Glaubens befreit hätte. „Satzungen und Formeln [...] sind die Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit" (WA 8:36.8 – 10), behauptet Kant in der *Aufklärungsschrift*. Und es ist gerade aufgrund der Zwänge, die ihm sein statutarischer Glaube auferlegt, dass es dem Ketzerrichter nicht gelingt, zu *bezweifeln*, dass Gott den „fürchterlichen Willen jemals geäußert habe" (RGV 6:187.2 – 3), einen Menschen wegen seines Glaubens zu töten. Andernfalls hätte er die Möglichkeit eines exegetischen Fehlers kritisch in Betracht ziehen und die konkrete Gefahr erkennen können, eine Tat zu vollbringen, die im Urteil der Vernunft als höchst unrecht erscheinen muss. In der Folge hätte er sich wahrscheinlich nach dem Prinzip des *quod dubitas ne feceris* – „man soll *nichts auf die Gefahr wagen, daß es unrecht se*i (RGV 6:185.23 – 24) – eher dafür entschieden, das Leben des „sogenannten Ketzer[s]" zu verschonen. Insofern er nicht auf diese Weise zu seinem Urteil gelangt, was er doch prinzipiell hätte tun sollen und auch können, da er m.a.W. seine Urteilsautonomie dem statutarischen Glauben opfert, kann man mit Kant behaupten, dass der Ketzerrichter „gewissenlos" handelt (187.10). Aus dieser Sonderform der Selbsttäuschung, die eben in der „*selbst verschuldeten Unmündigkeit*" ihre spezifische Ursache hat, folgt für den Menschen ein dringendes Erfordernis, das zugleich ein unverzichtbares Ziel der moralischen Ausbildung darstellt: die Stärkung des eigenen Urteilsvermögens als Fähigkeit, die Gründe der eigenen Entscheidungen selbständig zu bewerten bzw. diese im Lichte der eigenen Vernunft „ohne Leitung eines anderen" (WA 8:36.3) zu beurteilen. Dazu gehört letztlich auch die Pflicht zur Kultivierung des eigenen Gewissens als ständige Bemühung, die Aufmerksamkeit auf die Stimme dieses inneren Richters zu schärfen und seinen Warnungen „Gehör zu verschaffen" (vgl. TL 6:401.19 – 21). Dies beginnt mit seiner allgemeinen Ermutigung, im moralischen Urteil methodisch gewissenhaft vorzugehen.

Auf die Ziele der Herzenskündigung und der Aufklärung der Gründe beziehen sich auch die Methodenlehren der zweiten *Kritik* und der *Tugendlehre*. Die Erziehungsmethode, die Kant dort umreißt, beinhaltet zuerst die Übung der Urteilskraft in der Anerkennung der aufrichtigen Tugend und damit einhergehend in der Billigung der moralischen Handlung, welche keine weitere Triebfeder als die Pflicht, die reine Achtung für das Gesetz, kennt. Die Kultivierung der Fähigkeit, den moralischen Wert der Handlungen zu erkennen und entsprechend hochzuschätzen, zielt zugleich darauf ab, im Lehrling im Hinblick auf die Bestimmung der eigenen Entscheidungen seine eigene angeborene „Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz", und zwar „*als einer für sich hinreichenden*

Triebfeder der Willkür“ (RGV 6:27:27–29), zu fördern, die Kant in der *Religionsschrift* als die höhere Stufe der „ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur“ (RGV 6:26.2–3) erläutert.

Neben der Festigung der Motivationsgrundlagen der Handlung zielen die kantischen Methodenlehren darüber hinaus auf die Verfeinerung der Kompetenzen des Lehrlings in Bezug auf die Pflichtentheorie. Genauer wird dabei angestrebt, eine größere Klarheit in der Kenntnis der Moralprinzipien zu gewinnen sowie eine Schärfung des Vermögens, diese richtig anzuwenden. Dazu übt der Lehrling anhand von Beispielen seine Fähigkeit, die Anwendungsfälle untereinander zu unterscheiden, damit er im moralischen Urteil mit Promptheit und Genauigkeit zu verfahren lernt.[77] Im Rahmen dieser zweiten Hauptrichtung, die Kant für die moralische Erziehung identifiziert, findet schließlich auch die Kasuistik ihren richtigen Ort und ihren größtmöglichen Nutzen (vgl. dazu zuerst TL 6:483.32–484.8) – dies aber nur in der völlig neuen Gestalt, die Kant am Ende seines moraltheoretischen Projekts ihr zuschreibt. Denn unter Kasuistik versteht Kant offensichtlich nicht das Spiel mit der Wahrscheinlichkeit der (dogmatischen) Meinungen anderer, über deren Autorität man versucht, die nötige Rechtfertigung von Handlungen zu begründen, die eigentlich keine Rechtfertigung verdienten. Ganz im Gegenteil konzipiert Kant die Kasuistik als Teil der ethischen Methodenlehre als eine kontinuierliche, nie abgeschlossene Übung in der Suche nach der Wahrheit (vgl. TL 6:411.18–22), die nichts anderes in Anspruch nimmt als die Vermögen des urteilenden Subjekts selbst, um diese zu stärken und zu erweitern.[78]

---

77 Siehe dazu insbes. KpV 5:152.32–153.12. Eine zusammenfassende Darlegung der beiden Punkte – die Kultivierung der Achtung und die Stärkung der Kenntnis der Moralprinzipien sowie der Fähigkeit, diese richtig anzuwenden – ist auf KpV 5:159.18–160.2 zu finden. Das Thema der Motivation, dem in der Methodenlehre der zweiten *Kritik* die bei weitem größte Aufmerksamkeit gewidmet wird, bleibt in der *Tugendlehre* eher auf den Rahmen der *Ethischen Ascetik* beschränkt, und zwar zugunsten einer deutlich ausführlicheren Behandlung der Übung der Prinzipien und von deren Anwendung im Rahmen der *Ethischen Didaktik*. Allerdings findet sich in der *Didaktik* selbst ein wichtiger Einschub (TL 6:482.30–483.31), der eher an die Methodenlehre der zweiten *Kritik* und den dort vorherrschenden Ton erinnert.

78 Die Grundzüge des vorliegenden Beitrags sowie die Idee einer Kant-Pascal-Tagung zu den Themen der Kasuistik und der Gewissenstheorie entstanden im Laufe eines Forschungsaufenthalts an der Universität St. Andrews (Januar–Mai 2016) im Rahmen eines von der Fritz-Thyssen-Stiftung geförderten Postdoc-Projekts. Ich hatte also von Anfang an die Möglichkeit, von den außerordentlich wertvollen Diskussionen mit Prof. Jens Timmermann zu profitieren, dem dafür mein herzlicher Dank gebührt. Maßgeblich unterstützt wurden die Veranstaltung und die daraus resultierende Veröffentlichung ferner von Prof. Otfried Höffe, in dessen Oberseminar darüber hinaus frühere Versionen des vorliegenden Beitrags lebendig und angeregt diskutiert wurden. Mein herzlichster Dank gilt Dr. Dirk Brantl für die kontinuierliche gründliche Auseinandersetzung

Literatur

Conversations-Lexicon oder encyclopädisches Handwörterbuch für gebildete Stände, vierte Original-Auflage, Bd. 2, Leipzig 1817.

Allgemeine deutsche Real-Encyklopedie für die gebildeten Stände (*Conversations-Lexicon*), fünfte Original-Ausgabe, Bd. 2, Leipzig 1819.

Adelung, Johann Christoph, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart*, Bd. 1, Wien 1811.

Allison, Henry E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge 1990.

Ameriks, Karl, „Ambiguities in the Will: Reinhold and Kant, Briefe II", in: Violetta Stolz/Marion Heinz/ Martin Bondeli (Hgg.), *Wille, Willkür, Freiheit: Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhundert*s, Berlin/Boston 2012, 71 – 90.

Augustinus, Aurelius, *De civitate Dei*, in: CSEL 40.1 – 2., recen. Emanuel Hoffmann, Prag/Wien/Leipzig 1899 – 1900; *Vom Gottesstaat*, übers. von Wilhelm Thimme, eingl. und kommentiert von Carl Andresen, München 2007.

Augustinus, Aurelius, *De mendacio*, in: CSEL 41, recen. Iosephi Zycha, Prag/Wien/Leipzig 1900, S. 411 – 466; *Die Lüge*, in: *Die Lügenschriften*, hrsg. von Alfons Städele [=Augustinus Opera, hrsg. von Johannes Brachtendorf und Volker Henning Drecoll, Bd. 50], Paderborn 2013, 59 – 149.

Bacin, Stefano, *Il senso dell'etica. Kant e la costruzione di una teoira morale,* Bologna 2006.

Bacin, Stefano, „The Perfect Duty to Oneself Merely as a Moral Being (TL 6:428 – 437)", in: Andreas Trampota/Oliver Sensen/Jens Timmermann (eds.), *Kant's ‚Tugendlehre'. A Comprehensive Commentary*, Berlin/Boston 2013, 245 – 268.

Baron, Marcia, „Love and Respect in the *Doctrine of Virtue*", in: Mark Timmons (ed.), *Kant's* Metaphysics of Morals. *Interpretive Essays*, Oxford 2002, 255 – 289.

Baum, Manfred, „Kants Replik auf Reinhold", in: Violetta Stolz/Marion Heinz/Martin Bondeli (Hgg.), *Wille, Willkür, Freiheit: Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhundert*s, Berlin/Boston 2012, 153 – 164.

Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Ethica philosophica*. Halle ^{3}1763 (1740); Nachdruck: Hildesheim 1969; ferner wiederabgedruckt in: V-Eth/Baumgarten 27:735 – 869 (^{2}1751) u. 27:871 – 1028 (^{3}1763).

Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Initia philosophiae practicae primae*, Halle 1760; wiederabgedruckt in: HN 19:7 – 91.

Bondeli, Martin, „Freiheit im Anschluß an Kant. Zur Kant-Reinhold-Kontroverse und ihren Folgen", in: Volker Gerhardt/Rolf-Peter Horstmann/Ralph Schumacher (Hgg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresse*s, Berlin/New York 2001, Bd. 5, 243 – 251.

Bondeli, Martin, „Zu Reinholds Auffassung von Willensfreiheit in den Briefen II", in: Violetta Stolz/Marion Heinz/Martin Bondeli (Hgg.), *Wille, Willkür, Freiheit: Reinholds*

mit den Inhalten meiner Forschung sowie für die wertvollen organisatorischen Vorschläge und die immer wieder geduldige Ermutigung zum Pragmatismus. Ein großer Dank geht schließlich an Kamil Rajec für die akribische Lektüre der endgültigen Fassung dieses Beitrags und für die zahlreichen genauen Vorschläge zur Verbesserung des Textes.

*Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhundert*s, Berlin/Boston 2012, 125 – 152.
Breazeale, Daniel, „The fate of Kantian freedom: One cheer (more) for Reinhold“, in: Violetta Stolz/Marion Heinz/Martin Bondeli (Hgg.), *Wille, Willkür, Freiheit: Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhundert*s, Berlin/Boston 2012, 91 – 124.
Di Giulio, Sara, *Handlungstheorie und Anwendbarkeit der Ethik. Ein Vergleich zwischen Kant und Baumgarten*, Berlin/Boston 2021.
Di Giulio, Sara/Frigo, Alberto, „Einleitung“ zu: Sara Di Giulio/Alberto Frigo (Hgg.), *Kasuistik und Theorie des Gewissens. Von Pascal bis Kant. Akten der Kant-Pascal-Tagung in Tübingen, 12.–14. April 2018*, Berlin/Boston 2020, S. 1 – 15.
Esser, Andrea, „The Inner Court of Conscience, Moral Self-Knowledge, and the proper Object of Duty (TL 6:437 – 444)“, in: Andreas Trampota/Oliver Sensen/Jens Timmermann (eds.), *Kant's ‚Tugendlehre'. A Comprehensive Commentary*, Berlin/Boston 2013, 245 – 268.
Fonnesu, Luca, „Kant on ‚Moral Certainty'“, in: Luigi Cataldi Madonna/Paola Rumore (Hgg.), *Kant und die Aufklärung. Akten der Kant-Tagung in Sulmona, 24.–28. März 2010*, Hildesheim 2011, 183 – 204.
Forschner, Maximilian, „Immanuel Kants ‚Hang zum Bösen' und Thomas von Aquins ‚Gesetz des Zunders'. Über säkulare Aufklärungsanthropologie und christliche Erbsündelehre“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 2009, 63.4: 519 – 542.
Forschner, Maximilian, „Über die verschiedenen Bedeutungen des ‚Hangs zum Bösen'“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin 2011, 71 – 90.
Forschner, Maximilian, Art. „Jesuiten“, in: Marcus Willaschek/Jürgen Stolzenberg/Georg Mohr/Stefano Bacin (Hgg.), *Kant-Lexikon*, Berlin 2015, Bd. 2, 1200 – 1201.
Forschner, Maximilian, „Synderesis und Conscientia. Zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Gewissensbegriffs“, in: Sara Di Giulio/Alberto Frigo (Hgg.), *Kasuistik und Theorie des Gewissens. Von Pascal bis Kant. Akten der Kant-Pascal-Tagung in Tübingen, 12. – 14. April 2018*, Berlin/Boston 2020, S. 17 – 34.
Frege, Gottlob, „Über Sinn und Bedeutung“, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1892, 100: 25 – 50; Nachdruck in: Gottlob Frege, *Funktion, Begriff, Bedeutung: fünf logische Studien*, hrsg. u. eingel. von Günther Patzig, Göttingen [7]1994 (1962), 38 – 63.
Gramigna, Remo, „Augustine on lying: A theoretical framework for the study of types of falsehood“, in: *Sign Systems Studies* 2013, 41.4: 446 – 487.
Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Bd. 6 [= Bd. 4, Abt. 1, Theil 3], München 1991.
Herman, Barbara, *The Practice of Moral Judgement*, Cambridge (Mass.) 1993.
Herman, Barbara, *Moral Literacy*, Cambridge (Mass.) 2007.
Höffe, Otfried, *Lebenskunst und Moral. Oder: Macht Tugend glücklich?*, München 2007.
Höffe, Otfried, „Selbstpflichten eines moralischen Wesens (§§ 9 – 18)“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Berlin/Boston 2019, 121 – 143.
Höffe, Otfried, „Kasuistische Fragen in der ‚Tugendlehre' und das Gewissen (TL §§ 9 – 18)“, in: Sara Di Giulio/Alberto Frigo (Hgg.), *Kasuistik und Theorie des Gewissens. Von Pascal bis Kant. Akten der Kant-Pascal-Tagung in Tübingen, 12.–14. April 2018*, Berlin/Boston 2020, S. 163 – 176.

Höwing, Thomas, „Das Verhältnis der Vermögen des menschlichen Gemüts zu den Sittengesetzen“, in: Andreas Trampota/Oliver Sensen/Jens Timmermann (eds.), *Kant's ‚Tugendlehre‘. A Comprehensive Commentary*, Berlin/Boston 2013, 25 – 58.
Ivaldo, Marco, „Volontà e arbitrio nella ‚Metafisica dei costumi‘, in: Silvestro Marcucci (a cura di), *Kant e la morale. A duecento anni da ‚La metafisica dei costumi‘*, Pisa 1999, 41 – 67.
Ivaldo, Marco, „Freiheit und Sittlichkeit in Reinholds Briefen, mit Berücksichtigung der Ansichten Kants und Fichtes über dieses Thema“, in: Violetta Stolz/Marion Heinz/Martin Bondeli (Hgg.), *Wille, Willkür, Freiheit: Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhundert*s, Berlin/Boston 2012, 91 – 124.
Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften,* hrsg.: Bd. 1 – 22 Preussische Akademie der Wissenschaften; Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900 ff. (Zitiert: Siglum Bd.-Nr.:Seite[n] Zeile[n]. Die erste *Kritik* wird nach der Originalpaginierung A/B zitiert.)
Kant, Immanuel, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. von Werner Stark, Berlin/New York 2004. (Zitiert: V-Mo/Kaehler(Stark):Seite[n]Zeile[n])
Klemme, Heiner F., „Kants Erörterung der ‚libertas indifferentiae‘ in der *Metaphysik der Sitten* und ihre philosophische Bedeutung“, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 2011, 9: S. 22 – 50.
Klemme, Heiner F., „Gewissen und Verbindlichkeit. Kants Idee eines ‚inneren Gerichtshofs‘ zwischen Christian Wolff und Adam Smith“, in: Saša Josifovic und Arthur Kok (Hgg.), *Der ‚innere Gerichtshof‘ der Vernunft. Normativität, Rationalität und Gewissen in der Philosophie Immanuel Kants und im Deutschen Idealismus*, Leiden 2017, 63 – 83.
Knappik, Franz/Mayr, Erasmus, „Gewissen und Gewissenhaftigkeit beim späten Kant“, in: Stefano Bacin/Alfredo Ferrarin/Claudio La Rocca/Margit Ruffing (Hgg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin/Boston 2013, Bd. 3: 329 – 341.
La Rocca, Claudio, *Strutture kantiane*, Pisa 1990.
La Rocca, Claudio, *L'etica verso il mondo. Kant e il problema della deliberazione morale*, in: Luca Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, Bologna 2008, 123 – 143.
La Rocca, Claudio, „Kant on Self-knowledge and Conscience“, in: Dieter Hüning/Stefan Klingner/Carsten Olk (Hgg.), *Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants anlässlich des 60. Geburtstags von Bernd Dörflinger*, Berlin/Boston 2013, 364 – 385.
La Rocca, Claudio, „Kant and the Problem of Conscience“, in: *Contemporary Studies in Kantian Philosophy* 2016, 1: 65 – 79 (https://www.cckp.space/single-post/2016/09/02/Kant-and-the-Problem-of-Conscience).
La Rocca, Claudio, „Selbstbewusstsein und Fürwahrhalten in Kants Theorie des Gewissens“, in: Violetta L. Waibel/Margit Ruffing/David Wagner (Hgg.), *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin/Boston 2018, Bd. 1, 441 – 456.
La Rocca, Claudio, „Gewissen und Urteilskraft in Kants Auffassung der Kasuistik“, in: Sara Di Giulio/Alberto Frigo (Hgg.), *Kasuistik und Theorie des Gewissens. Von Pascal bis Kant. Akten der Kant-Pascal-Tagung in Tübingen, 12.–14. April 2018*, Berlin/Boston 2020, S. 177 – 192.
Landucci, Sergio, *Sull'etica di Kant*, Milano 1994.
Mahon, James E., „The Truth about Kant on Lies“, in: Clancy Martin (ed.), *The Philosophy of Deception*, Oxford 2009, 201 – 224.

Mieth, Corinna, Art. „Kasuistik“, in: Marcus Willaschek/Jürgen Stolzenberg/Georg Mohr/Stefano Bacin (Hgg.), *Kant-Lexikon*, Berlin 2015, Bd. 2, 1216 – 1217.

Müller, Jörn, *Willensschwäche in Antike und Mittelalter: eine Problemgeschichte von Sokrates bis Johannes Duns Scotus*, Leuven 2009.

O’Neill, Onora [damals: Nell, Onora], *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*, New York, 1975.

O’Neill, Onora, „Kant’s Virtues“, in: Roger Crisp (ed.), *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Oxford 1996, 77 – 97.

Ovidius Naso, Publius, *P. Ovidii Nasonis Metamorphoses*, recogn. brevique adnot. critica instruxit Richard J. Tarrant, Oxford 2004; *Metamorphosen*, übers. v. Reinhart Suchier, München 1959.

Pascal, Blaise, *Les Provinciales*, [= *Œuvres complètes*, éd. Michel Le Guern, Bd. 1, 579 – 816] Paris 1998; *Briefe in die Provinz* [= Werke, hrsg. von Karl August Ott, Bd. 3], Darmstadt 1990.

Schmidt, Jochen, *Wahrgenommene Individualität. Eine Theologie der Lebensführung*, Göttingen/Bristol 2014.

Schmidt-Biggemann, Wilhelm, *Blaise Pascal*, München 1999.

Schüssler, Rudolf, *Moral im Zweifel*, Bd. 2: *Die Herausforderung des Probabilismus*, Paderborn 2006.

Schüssler, Rudolf, „Casuistry and Probabilism“, in: Harald Braun/Erik de Bom (eds.), *Companion to the Spanish Scholastics*, Leiden (forthcoming; als Diskussionspapier bei academia.edu).

Schüssler, Rudolf, „Kant und der Probabilismus“, in: Sara Di Giulio/Alberto Frigo (Hgg.), *Kasuistik und Theorie des Gewissens. Von Pascal bis Kant. Akten der Kant-Pascal-Tagung in Tübingen, 12.–14. April 2018*, Berlin/Boston 2020, S. 289 – 310.

Sensen, Oliver, „Kants Begriff des Gewissens“, in: Simon Bunke/Katerina Mihaylova (Hgg.), *Gewissen. Interdisziplinäre Perspektiven auf das 18. Jahrhundert*, Würzburg 2015, 123 – 134.

Sticker, Martin, „When the Reflective Watch-Dog Barks: Conscience and Self-Deception in Kant“, in: *Journal of Value Inquiry* 2017, 51.1: 85 – 104.

Sticker, Martin, „Kant und das fehlbare Gewissen“, in: Sara Di Giulio/Alberto Frigo (Hgg.), *Kasuistik und Theorie des Gewissens. Von Pascal bis Kant. Akten der Kant-Pascal-Tagung in Tübingen, 12.–14. April 2018*, Berlin/Boston 2020, S. 289 – 310.

Tafani, Daniela, *Christoph Andreas Leonhard Creuzer, La discussione della dottrina morale kantiana alla fine del Settecento*, Genova 1999.

Thielke, Peter, Art. „Probabilismus“, in: Marcus Willaschek/Jürgen Stolzenberg/Georg Mohr/Stefano Bacin (Hgg.), Kant-Lexikon, Berlin 2015, Bd. 2, 1847 – 1848.

Thomas von Aquin, *Summa Theologiae ex recensione leonina* [STh], Turin/ Rom, 1952 ff.; *Tugenden des Gemeinschaftslebens* [= STh II-II, 101/122; in: *Die deutsche Thomas-Ausgabe*, übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Salzburg 1933 ff., Bd. 20], Einl., Übers., Anm. und Komm. arbeitete Josef Endres, München/Heidelberg, 1943.

Timmermann, Jens, „Kant on Conscience, ‚Indirect‘ Duty and Moral Error, in: *International Philosophical Quarterly* 2006, 46.3: 293 – 308.

Timmermann, Jens, „*Quod dubitas, ne feceris*. Kant on Using Conscience as a Guide“, in: *Studi kantiani* 2016, 29: 163 – 167.

Timmermann, Jens, „Einleitung zu Immanuel Kants Verbot der Lüge“, in: Maria-Sibylla Lotter (Hg.), *Die Lüge: Texte von der Antike bis in die Gegenwart*, Stuttgart 2017, 194 – 198.
Timmons, Mark, „Motive and Rightness in Kant's Ethical System“, in: Mark Timmons (ed.), *Kant's* Metaphysics of Morals. *Interpretive Essays*, Oxford 2002, 255 – 289.
Tomasi, Gabriele, *La voce e lo sguardo. Metafore e funzioni della coscienza nella dottrina kantiana della virtù*, Pisa 1999.
Willaschek, Marcus, „Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der Kantischen These vom ‚Faktum der Vernunft'“, in Gerhard Funke (Hg.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. II.1, Bonn 1991, 455 – 466.
Willaschek, Marcus, *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart/Weimar 1992.

Martin Sticker

Kant und das fehlbare Gewissen[1]

Abstract: Kant famously claims that an erring conscience is an absurdity. A number of Kantians have recently tried to make sense of this infallibility claim, and this claim has informed debates about Kant's conception of conscience. I argue that this is mistaken. There are two reasons why we do not find an infallibility claim concerning conscience in Kant. Firstly, there are different claims concerning the infallibility of conscience in the *Theodicy* essay and the *Metaphysics of Morals*. There is not a unified infallibility claim in Kant. Secondly, and more importantly, the infallibility claims do not actually imply that conscience, as we should understand it, is infallible. Instead, it is another function of practical reason related to the workings of conscience that is infallible. In my paper, I first argue that we should understand conscience in Kant as a faculty that is concerned with higher-order judgements about an agent's moral reasoning, not with concrete moral cognition, and I then show how, once we apply this interpretation to the infallibility claims, it turns out that there is no infallibility of conscience in Kant. This can help ward off misunderstandings of Kant's theory of conscience, moral judgement and moral failure.

In den In den 1790er Jahren behauptet Kant in einer Reihe von viel zitierten Wendungen, dass das Gewissen unfehlbar (MS 6: 401.4–10; MpVT 8:267.27–268.18; V-MS/Vigil 27:615.32–36) und ein irrendes Gewissen sogar ein „Unding" (MS 6:401.3–5; MpVT 8:267.27–268.18) sei.[2] Diese Behauptungen haben in der Kant-Literatur sowohl Skepsis erregt und zu Versuchen geführt, einige ihrer problematischen Implikationen wegzuerklären,[3] als auch Interpreten gefunden, die diese Behauptungen – zumindest in einem beschränkten Umfang – verteidigen und als einen wichtigen Bestandteil von Kants Theorie der moralischen

---

1 Ich bedanke mich bei Jens Timmermann, Irina Schumski, Otfried Höffe, Claudio La Rocca, Sara Di Giulio, Rudolf Schüßler und Elisabeth Sticker für Feedback und Anregungen.

2 Siehe bereits die vorkritische *Kaehler* Mitschrift (V-Mo/Kaehler(Stark): 195) für eine solche Unfehlbarkeitsbehauptung.

3 Siehe z. B. Paton 1979, der skeptisch ist gegenüber der Unfehlbarkeitsbehauptung und argumentiert, dass wir sie nur dann richtig verstehen können, wenn wir das Gewissen als ein höherstufiges, introspektives oder subjektives Vermögen verstehen. Siehe auch Kahn 2015, der betont, dass man der Unfehlbarkeitsbehauptung nur Sinn entnehmen kann, wenn man versteht, dass sie eine „very specific" Funktion des Gewissens betrifft.

https://doi.org/10.1515/9783110624618-013

Akteurschaft betrachten[4] sowie ihnen einen substantiellen philosophischen Sinn vermeinen abgewinnen zu können.[5] Wie auch immer sich Interpreten zu der Unfehlbarkeitsbehauptung verhalten, sie scheinen anzunehmen, dass sich in der Tat *eine* Unfehlbarkeitsbehauptung in Kant findet und dass diese sich auf das *Gewissen* bezieht.[6] Im vorliegenden Text werde ich zum einen argumentieren,

4 Moyar 2008, S. 349, glaubt zum Beispiel, dass ein unfehlbares Gewissensurteil einen „basic act of self-consciousness that is constitutive of a judgment of duty" darstellt.

5 Knappik/Mayr 2019 versuchen die Unfehlbarkeitsbehauptung über eine neue Interpretation von Kants Konzeption von moralischen Urteilen zu verstehen und philosophisch zu begründen. Ihnen zufolge erfordert ein moralisches Urteil für Kant neben einem moralischen Gehalt auch Gewissheit und behutsame Prüfung. Sie gestehen zu, dass dies Kants Konzeption von moralischen Urteilen „surprisingly demanding" (S. 114) mache. In der Tat würde diese Konzeption von moralischen Urteilen implizieren, dass nur wenige Urteile mit moralischem Gehalt moralische Urteile wären und dass demnach viele Urteile, die wir gemeinhin für moralische halten, keine solchen wären, obgleich sie Akteure dazu veranlassen, Lügen zu unterlassen, den Armen zu helfen, etc. Knappik und Mayr denken, dass ihre Lesart gegenüber Kant „charitable" ist, wohingegen ich denke, dass es gegenüber Kant „charitable" ist, ihm eine Konzeption moralischer Urteile zu unterstellen, laut derer dieser Begriff nicht revisionär ist und weit entfernt von dem, was wir normalerweise mit „moralischem Urteil" meinen. Zudem werden wir in Abschnitt 1 sehen, dass Kant in der *Grundlegung* eine Konzeption von moralischen Urteilen verwendet, laut derer diese Urteile keine behutsame Prüfung erfordern, sondern sogar auf die „allerkürzeste" (GMS 4: 402.2–37) Art und Weise zu Stande kommen können. Ich denke, dass der Versuch zu verstehen, wie das Gewissen für Kant unfehlbar sein kann, zu Missinterpretationen von Kants Theorie des Gewissens, des moralischen Urteilens und des moralischen Irrtums geführt hat, da es schlichtweg nicht der Fall ist, dass das Gewissen für Kant unfehlbar ist, wie ich im Folgenden zeigen werde.

6 Siehe z. B. Timmermann 2006, S.303, laut dem wir unfehlbar sind bezüglich der Frage, ob wir in einer Handlung unserem (falliblen) moralischen Urteil gerecht werden. Aber Akteure „*cannot* be mistaken in their ‚subjective judgment' as to whether they have acted conscientiously, that is, in accordance with the decree that they took to be the command of practical reason". Timmermann denkt, dass wir *eine* Form der Unfehlbarkeit bei Kant finden und dass dies eine Unfehlbarkeit des Gewissens ist. Siehe auch Wood 2008, S. 191), der herausstellt, dass „what Kant might mean in denying an erring conscience is […] that if we do in fact genuinely submit ourselves to the judgment of conscience, then we cannot fail to be aware of doing so", und Ware (2009, S. 693), der glaubt, dass „at least pertaining to its higher-order function, Kant is right: an erring conscience *is* an absurdity, for the simple reason that an agent can't critically assess her duties unconsciously". Knappik und Mayr (2019, S. 101) kritisieren Ware interessanterweise dafür, dass seine Lesart „faces a problem of textual adequacy. For in the passages […] in which Kant claims infallibility for conscience, he does not restrict this infallibility to some *partial* function of conscience; he claims that conscience *as such* is infallible". Das ist zwar eine korrekte Lesart der entsprechenden Unfehlbarkeitsbehauptungen – Kant sagt in der Tat hier, dass das Gewissen selbst unfehlbar sei –, wir werden aber im Folgenden sehen, dass Kant die Unfehlbarkeit des Gewissens gerade so erklärt, dass klar wird, dass sie sich *nicht* auf das Gewissen überhaupt bezieht. Knappik und Mayrs Kritik an Wares Interpretation basiert auf deren zweifelhafter Annahme, dass eine korrekte Interpretation der Unfehlbarkeitsbehauptung die Unfehlbarkeit des Gewissens in seiner Gänze er-

dass sich bei Kant zwei verschiedene Unfehlbarkeitsbehauptungen finden und sich keine vereinheitlichende Erklärung für diese finden lässt. Zum anderen – und dies ist der wichtigere Punkt – werde ich zeigen, dass die Unfehlbarkeitsbehauptungen sich auf etwas anderes als die Funktion des Gewissens im eigentlichen Sinne beziehen. Hieraus ergibt sich, dass das Gewissen in der Tat fehlbar ist, obwohl Kant manchmal andeutet, dies sei nicht der Fall.

Die Literatur zum (unfehlbaren) Gewissen krankt daran, dass sie ein Modell der Unfehlbarkeit für *die* Unfehlbarkeit des *Gewissens* hält, ohne darauf zu achten, dass Kant verschiedene Unfehlbarkeitsbehauptungen aufstellt, und diese sich streng genommen nicht auf das Gewissen in seiner eigentlichen Funktion beziehen. Dies hat zu Missverständnissen des Kant'schen Gewissensbegriffs geführt, wenn Autoren versuchen, das Gewissen anhand der Unfehlbarkeitsbehauptung zu verstehen, wie auch zu Missverständnissen bezüglich Kants Konzeption von moralischen Fehlern. Die Literatur unterscheidet nicht hinreichend zwischen der Funktion des Gewissens und dem, was laut Kant unfehlbar ist. Dies ist verständlich, da Kant selbst behauptet, dass das *Gewissen* unfehlbar sei. Wir müssen aber, denke ich, zunächst rekonstruieren, was die Funktion des Gewissens ist, und uns dann fragen, ob sich die Unfehlbarkeitsbehauptung auf diese Funktion beziehen kann.

In Abschnitt 1 erkläre ich kurz Kants Theorie der vortheoretischen moralischen Erkenntnis, da diese zentral ist für ein korrektes Verständnis der Funktion des Gewissens. In Abschnitt 2 lege ich dar, was laut Kant die eigentliche Funktion des Gewissens ist. In Abschnitt 3 diskutiere ich Kants Unfehlbarkeitsbehauptungen in der *Metaphysik der Sitten* und dem *Theodizee*-Aufsatz und zeige, dass diese Behauptungen verschiedene Formen der Unfehlbarkeit thematisieren. Eine genaue Untersuchung der relevanten Textpassagen wird erkennen lassen, dass sich die Unfehlbarkeitsbehauptungen nicht auf die eigentliche Funktion des Gewissens beziehen.

1 Gewissen im Kontext von gemeiner Menschenvernunft

In *Grundlegung* I kündigt Kant an, dass er seine philosophische Untersuchung mit der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis beginnen und zur philosophischen Erkenntnis übergehen wird (GMS 4:393.2–4), bzw. dass es sein Ziel ist, unsere

---

klären können muss. Eine Analyse der entsprechenden Kantpassagen wird zeigen, dass das Gegenteil der Fall ist.

gemeine oder vortheoretische Konzeption der Pflicht zu systematisieren und zu rechtfertigen.[7] Wie Kant sich diese gemeine Vernunfterkenntnis vorstellt, wird am deutlichsten gegen Ende von *Grundlegung* I:

> Um indessen mich in Ansehung der Beantwortung dieser Aufgabe, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmäßig sei, auf die allerkürzeste und doch untrügliche Art zu belehren, so frage ich mich selbst: würde ich wohl damit zufrieden sein, daß meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich als andere) gelten solle, und würde ich wohl zu mir sagen können: es mag jedermann ein unwahres Versprechen thun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf andere Art nicht ziehen kann? […] Was ich also zu thun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, dazu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig auf alle sich eräugnende Vorfälle desselben gefaßt zu sein, frage ich mich nur: kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? […] So sind wir denn in der moralischen Erkenntniß der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Princip gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße ihrer Beurtheilung braucht. (GMS 4: 403.2–37)

Kant beschreibt hier, wie moralische Erkenntnis für vernünftige Akteure, die keine Moralphilosophen sind, funktioniert. Er geht davon aus, dass Akteure bereits einen gemeinen oder vortheoretischen Universalisierungstest anwenden können, um in konkreten Situationen über ihre Pflicht zu urteilen. Im Folgenden werde ich Urteile eines Akteurs darüber, was in konkreten Situationen seine Pflicht ist, „moralische Urteile" nennen. Aus der Beschreibung der gemeinen Moralerkenntnis in *Grundlegung* I wird deutlich, dass das Gewissen redundant wäre, wenn seine Funktion darin bestünde, moralisch zu urteilen oder diese Urteile zu ermöglichen. Um moralisch zu urteilen, brauchen Akteure nicht das Gewissen, sondern die Fähigkeit, ihre Handlungsweisen hypothetisch zu universalisieren. Kant geht davon aus, dass jeder vernünftige Akteur dazu in der Lage ist, und dass dies in der Tat auf die „allerkürzeste und doch untrügliche" Art und Weise geschehen kann.[8] Wir werden in Abschnitt 2 sehen, dass Kant in der Tat einräumt,

---

7 Wir finden ähnliche Bemerkungen zur Rolle des gemeinen Moralverständnisses in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Siehe z. B. KpV 5:8 Fn., sowie Sticker 2017b für kritische Diskussion.

8 Siehe auch: „wäre nicht die Stimme der Vernunft in Beziehung auf den Willen so deutlich, so unüberschreibar, selbst für den gemeinsten Menschen so vernehmlich" (KpV 5:45.13–15, siehe auch GMS 4:404.2–4; KpV 5:36.31; RGV 6:14.10; 84.13–14; 181.30–32; MS 6:273.16–17, MpVT 8:402.13–14). Kant selbst scheint seine optimistischen Annahmen teilweise zurückzunehmen, wenn er in der *Metaphysik der Sitten* einräumt, dass es zumindest auf dem Gebiet der Anwendung allgemeiner moralischer Regeln auf konkrete Fälle epistemisch schwierige, kasuistische Fälle geben kann (MS 6:423.18–424.8; 426.1–32; 428.1–26; 431.17–34; 433.6–434.18; 437.4–26).

dass wir uns in unseren moralischen Urteilen irren können und der Test demnach nicht untrüglich sein kann. Akteure können es an der notwendigen Sorgfalt mangeln lassen, um den Universalisierungstest erfolgreich anzuwenden.[9]

Es soll hier angemerkt werden, dass wir uns vortheoretische moralische Überlegungen nicht so vorstellen sollten, dass Akteure vor jeder Entscheidung den kategorischen Imperativ konsultieren oder dazu angehalten wären, dies zu tun. Dies würde unsere moralische Alltagspraxis vollkommen falsch darstellen und ist zudem nicht kompatibel mit Kants Gedanken, dass ethische Überlegungen Maximen und nicht einzelne Handlungen betreffen. Kant nimmt an, dass vernünftige Akteure – ohne spezielles philosophisches Training – in der Lage sind, ihre eigenen Handlungsprinzipien auf Universalisierbarkeit zu untersuchen. Akteure tun dies nicht ständig, sondern wenn sie der Meinung sind, dass sie in einer Situation sind, für die sie nicht bereits geprüfte Prinzipien haben, oder wenn ihnen Prinzipien, die sie bisher akzeptiert haben, fragwürdig erscheinen.[10]

2 Kants Konzeption des Gewissens

Interpreten haben dem Gewissen bei Kant mindestens fünf verschiedene Funktionen oder Kombinationen dieser Funktionen zugeschrieben.[11] Das Gewissen (i)

---

9 Laut einer prominenten non-standard Position in der gegenwärtigen Literatur, nämlich der von Guyer 2010, stellt das Gewissen die Fähigkeit „to seek and listen to the kind of moral law that applies to particular cases, namely, particular maxims“ (S.145 f.) dar. Das Gewissen würde es demnach ermöglichen, allgemeine moralische Prinzipien auf besondere Fälle anzuwenden (*seeking*) und Akteure zu motivieren, diesen Prinzipien Folge zu leisten (*listening*). Bernecker 2006, S.173, nimmt ebenfalls an, dass das Gewissen für moralische Urteile der ersten Ordnung zuständig ist, da er nicht zwischen den Vermögen, welche ein Akteur aufgrund seiner gemeinen Menschenvernunft hat, und dem Gewissen unterscheidet, sondern diese gleichzusetzen scheint. Ich werde zu Anfang von Abschnitt 2 zeigen, dass Kant dem Gewissen eine sehr viel eingeschränktere Rolle zuspricht als moralisch zu urteilen und zu motivieren. Ersteres ist die Aufgabe von Universalisierungstests und Urteilskraft, Letzteres die Aufgabe der Achtung. Siehe La Rocca 2016, S. 70 f., für eine Konzeption, die richtigerweise zwischen gemeiner Moralerkenntnis und Gewissen unterscheidet, und laut derer das „core business“ (S. 71) des Gewissens nicht ist, allgemeine moralische Regeln auf Einzelfälle anzuwenden.

10 In Sticker 2015 sage ich mehr zu dem gemeinen Universalisierungstest sowie zu der Rolle des Selbstzweckstatus vernünftiger Akteure für moralische Erkenntnis.

11 In dieser Vielzahl von Funktionen spiegelt sich möglicherweise wider, dass das Gewissen in der antiken, mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Tradition eine sehr viel weitere Bedeutung hatte als bei Kant. Kant möchte vermutlich einige dieser Bedeutungen einfangen. Die wirkliche Funktion des Gewissens bei Kant ist jedoch eine sehr viel spezifischere als in der Tradition.

ist eine notwendige Bedingung von Zurechenbarkeit[12]; (ii) macht Pflicht zu *meiner* Pflicht in Anlehnung an die Rolle der transzendentalen Einheit der Apperzeption in der ersten *Kritik*;[13] (iii) ist ein konstitutiver Bestandteil moralischer Urteile;[14] (iv) ist ein Bestandteil von moralischer Motivation;[15] (v) ist ein Vermögen höherer Ordnung, das kritisch darüber reflektiert, wie Akteure zu ihren moralischen Urteilen kommen.

Ich denke, dass (v) die zentrale Funktion des Gewissens ist, welche durchgehend in Kants Spätwerken in Erscheinung tritt und sich am konsistentesten in seine Gesamttheorie einfügt.[16] (i) ist korrekt insofern, als dass Gewissen ein notwendiger Bestandteil moralischer Akteurschaft ist und damit auch eine notwendige Bedingung moralischer Zurechenbarkeit. Ich klammere (i) jedoch im Folgenden weitgehend aus, da nicht zu erkennen ist, warum ein *unfehlbares* Gewissen – im Gegensatz zu einem Gewissen überhaupt – für Zurechnung benötigt werden sollte.[17]

Es ist unklar, warum (ii) vom Gewissen erfüllt werden sollte. Damit meine Pflicht *meine* Pflicht ist, benötige ich ein Bewusstsein, dem Sittengesetz unterworfen zu sein; ein Bewusstsein, das ausführlich und ohne Erwähnung des Gewissens in Kants Theorie des Faktums der Vernunft diskutiert wird (siehe insbesondere KpV 5:30.32–35). Warum sollte ich zusätzlich zu diesem Bewusstsein eines besonderen Vermögens bedürfen, um zu verstehen, dass Pflicht nicht nur

12 Siehe MS 6:400.33–401.2; 431.33–34; V-MS/Vigil 27:575.27–576.6. Moyar 2008, S. 350, betont den Zusammenhang zwischen Gewissen und Zurechenbarkeit. Siehe auch Hill 2002, S. 301f.; Vujošević 2014, S. 468ff.

13 Siehe V-MS/Vigil 27:613.37–614.9 und Moyar 2008, S. 350, Vujošević 2014. Timmermann 2006 betrachtet dies als die zentrale Funktion des Gewissens. Laut Timmermann 2006, S. 295, ist Gewissen „the power [...] – within *every* human agent – that acknowledges the need to conform to moral standards"; oder: Gewissen „reflects moral judgment back on the agent" und „is precisely the capacity to connect the result of moral deliberation with one's own agency".

14 Siehe MS 6:401.8–10, V-MS/Vigil 27:613.37–614.3; 615.1–5. Diese Funktion ist von besonderer Bedeutung für Moyar 2008.

15 Siehe MS 6:400.30. Guyer 2010, S. 145ff., versteht das Gewissen als Teil einer empirisch fundierten Theorie der moralischen Motivation (siehe oben, Fn. 9). Moyar 2008, Abschnitt 6, betont die normative Autorität und motivationale Bedeutung des Gewissens. Er gesteht jedoch ein, dass dies eine von Fichte inspirierte Lesart ist. Vujošević 2014, S. 450, argumentiert, dass „conscience itself is not a moral motive", aber dass das Gewissen „has an inescapable role to play in the process of our motivation to act morally".

16 Eine ausführlichere Darstellung meiner Interpretation des Gewissens als eines „second-order watch-dogs" findet sich in Sticker 2017a.

17 Zudem erwähnt Kant das Gewissen nicht, wenn er in der Einleitung zur *Metaphysik der Sitten* den Begriff der Zurechnung einführt (MS 6:223.24–34). Hier scheinen allein Freiheit und der Personenstatus die Bedingung von Zurechnung zu sein.

die Pflicht anderer, sondern *meine* Pflicht ist? Dass ich meine Pflicht als verbindlich für *mich* verstehe, ist bereits in meiner Unterworfenheit unter das Sittengesetz impliziert. Möglicherweise gebraucht Kant „Gewissen" manchmal synonym mit „Bewusstsein, dass *ich* dem Sittengesetz unterworfen bin", aber in diesem Fall hat das Gewissen keine eigene Funktion, sondern fällt mit dem Faktum der Vernunft zusammen.[18]

(iii) ist, denke ich, ein *overstatement* und hilft uns nicht, die Unfehlbarkeit des Gewissens zu verstehen. Ich werde dies im nächsten Abschnitt ausführlicher diskutieren. Schlussendlich gestehe ich bezüglich (iv) zu, dass das Gewissen die sinnliche Seite des Akteurs affizieren kann. Gewissensbisse können „*Schmerz*" (MS 6:394.3 – 5) und andere negative Gefühle auslösen, wenn sie die Überzeugung eines Akteurs, moralisch schuldlos zu sein, unterminieren. Es ist allerdings eine schwierige Frage, in welchem Sinne das Gewissen ein *Motiv* für moralisch wertvolle Handlungen in Kants Sinne sein kann und wie dieses Motiv sich von Achtung vor dem Sittengesetz unterscheidet. Ich werde dies im Folgenden ausklammern.

Es besteht weitgehender Konsens, dass das Gewissen laut Kant nicht ein Vermögen ist, moralisch darüber zu urteilen, was *in einer bestimmten Situation* Pflicht ist.[19] Das Gewissen ist ein Vermögen *höherer Ordnung:* „Seine Beziehung also ist nicht die auf ein Object, sondern blos aufs Subject" (siehe [4.i] in Abschnitt 3). Ein Urteil, das objektiv ist, bezieht sich auf einen Gegenstand außerhalb des urteilenden Subjekts, also einen Zustand, den der Akteur anstrebt, oder

18 Moyar 2008 sympathisiert mit einer solchen Lesart des Gewissens. Siehe La Rocca 2016, S. 68 f., für eine ausführliche Differenzierung zwischen Gewissen und dem Faktum der Vernunft.
19 Knappik/Mayr 2019, S. 93, betonen, dass – anders als in traditionellen Konzeptionen des Gewissens – das Gewissen nach Kant nicht zuständig ist für das Fällen von moralischen Urteilen. Laut Kant sei das Gewissen eine „*second-order* capacity to evaluate one's own first-order moral *judgments*". Dies ist ein „entirely novel and unconventional account of conscience". Knappik und Mayr weisen auch darauf hin, dass eine Reihe von Interpreten wie etwa Hill (2002, S. 280), Wood (2008, S. 190), Timmermann (2006, S 295; 297; 303), Esser (2013, S. 280), Ware (2009, S. 619 f.) und Hoffmann (2002, S. 439) davon ausgehen, dass das Gewissen nicht *ausschließlich* eine Funktion höherer Ordnung erfüllt (Knappik/Mayr 2019, Abschnitt 2). Laut Knappik und Mayr (S. 98) ist die Standardinterpretation des Gewissens, dass „*the verdict of conscience compares a concrete action with a first-order moral judgment* issued by Practical Reason". Insofern betrifft das Gewissen auch moralische Urteile selbst. Laut dieser Interpretation können wir in unseren moralischen Urteilen irren, „but we can infallibly tell whether our concrete action lives up to that assessment or not (the judgment of conscience)". Ich stimme Knappik und Mayr darin zu, dass die Funktion des Gewissens ausschließlich höherer Ordnung ist. Sie übersehen aber, dass Kant in der Unfehlbarkeitsbehauptung der *Metaphysik der Sitten* so vom Gewissen spricht, als habe es auch mit dem Vergleich von Urteilen erster und zweiter Ordnung miteinander zu tun. Dies zeigt, dass sich diese Behauptung nicht auf das Gewissen in seiner eigentlichen Funktion beziehen kann.

etwas, das er erlangen will. Kants Subjekt/Objekt Unterscheidung ist hier leider etwas unklar. In einem gewissen Sinne sind nämlich auch moralische Urteile subjektiv, da sie für Kant Urteile bezüglich der *Willensbestimmung* des Akteurs oder Subjekts sind und nicht darüber, welche Weltzustände anzustreben sind. Demnach ist nicht ganz klar, von was Kant das Gewissen hier abgrenzt.[20]

Die Unterscheidung zwischen Gewissen und moralischen Urteilen wird klarer in der *Religion:* „Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urtheilt der Verstand, nicht das Gewissen" (RGV 6:186.2–3). Wir sahen in Abschnitt 1, dass laut Kant konkrete moralische Erkenntnis nicht vom Gewissen geleistet wird, sondern über Universalisierungstests zu Stande kommt.[21] Die Urteile des Gewissens sind *reflexiv* oder Urteile zweiter Ordnung. Kant nennt diese Urteile „subjektiv", da sie Urteile sind, die sich auf ein Subjekt oder den Urteilenden selbst im Gegensatz zu dessen Handlungen beziehen. In der *Religion* erklärt Kant die Funktion des Gewissens so: „*es ist die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft*" (RGV 6:186.10–11). Das Gewissen als ein subjektbezogenes oder reflexives Vermögen richtet nicht primär das Subjekt als solches, sondern einen bestimmten Aspekt des Subjekts, die moralische Urteilskraft, zu welcher das Gewissen selbst gehört (siehe [3] in Abschnitt 3). Das Gewissen ist Vernunft, wenn sie sich selbst beurteilt gemäß der Frage, ob sie „jene Beurtheilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie Recht oder Unrecht sind) übernommen habe" (RGV 6: 186.17–8). Das Gewissen urteilt darüber, ob ein Akteur *moralische Fragen mit der notwendigen Sorgfalt geprüft hat*. Es soll einen Akteur davor warnen, Handlungen auszuführen, von denen er sich nicht sicher sein kann, dass sie erlaubt sind, weil er diese Handlung nicht sorgfältig genug geprüft hat.[22]

---

20 Siehe auch La Rocca 2016, S. 71f., für eine erhellende Diskussion von Kants Konzeption von Subjektivität und Objektivität bezogen auf die Funktion des Gewissens.

21 In einer Vorlesungsmitschrift deutet Kant sogar an, dass das Gewissen die Fähigkeit moralisch zu urteilen voraussetzt (V-MS/Vigil 27 576.1–6; 617.10–5). Siehe auch Vujošević 2014, S. 455, die korrekt herausstellt, dass „Kantian conscience cannot be a mysterious voice or source meant to provide us with normative moral knowledge".

22 In den *Vigilantius*-Vorlesungsmitschriften wird Gewissenhaftigkeit ebenfalls als eine Frage der „*aufrichtige*[n] Prüfung" dessen, was wir für sicher halten, charakterisiert (V-MS/Vigil 27:615.19). Die Rolle des Gewissens ist, „das Bewusstsein zu verschaffen, man habe mit großer Überlegung die Prüfung veranstaltet" (27:619.27–28). Siehe auch Kants Diskussion des materialen Gewissens (Abschnitt 3), welches in der „Behutsamkeit, nichts auf die Gefahr, daß es unrecht sei, zu wagen" (MpVT 8:268.7–8) besteht. Siehe auch Vujošević 2014, S. 465, laut der das Gewissen „our *way of judging* whether an *action* is right or wrong" beurteilt. Sensen 2015, S. 127f., argumentiert ebenfalls, dass Gewissenhaftigkeit für Kant bedeutet, dass ein moralisches Urteil vom Akteur „sorgfältig geprüft" wurde. Interpreten, die denken, dass die Funktion des Gewissens im Vergleich zwischen Handlungen und Urteilen bestünde (siehe z. B. Wood 2008, S. 190; Paton 1979, S. 241ff.; Esser 2013, S. 280), übersehen, dass die eigentliche Funktion des Gewissens eine Prüfung der

Wir können behutsam oder unbehutsam über unsere Pflicht nachdenken. Kants Beispiel für ein Nachdenken, das die notwendige Behutsamkeit vermissen lässt, ist die „Sicherheitsmaxime in Glaubenssachen [...]: Ist das wahr, was ich von Gott bekenne, so habe ichs getroffen; ist es nicht wahr, übrigens auch nichts an sich Unerlaubtes: so habe ich es blos überflüssig geglaubt, was zwar nicht nöthig war, mir aber nur etwa eine Beschwerde, die doch kein Verbrechen ist, aufgeladen“(RGV 6:188.13 – 17).[23] Das Beispiel der Sicherheitsmaxime demonstriert, dass die Denkfehler, vor welchen das Gewissen warnen soll, nicht bestimmte *Überzeugungen* sind, sondern Arten und Weisen nachzudenken. Kant kritisiert hier nicht die Überzeugung, dass es einen Gott gibt bzw. bestimmte Überzeugungen über Gott, sondern wie oder warum wir zu diesen Überzeugung kommen.[24] Das

Behutsamkeit oder Sorgfalt des moralischen Überlegens ist. Dass das Gewissen direkt Handlungen beurteilt, wird von Kants innerer Gerichtshofmetaphorik nahegelegt (KpV 5:98.13 – 28; MS 6:438.11; V-PP/Powalski 27:197.19 – 36, V-Mo/Collins 27:295.12 – 36; 351.22 – 357.5; V-MS/Vigil 27:572.13 – 573.24), da Richter und Gerichtsprozesse gemeinhin Handlungen, nicht die Sorgfalt des Denkens beurteilen. In Sticker 2017a, Abschnitt 3, argumentiere ich aber, dass es die Gerichtshofmetaphorik schwierig macht, zu verstehen, wie Vernünfteln (GMS 4:404.37 – 405.19) oder Selbsttäuschung möglich sein kann. Da Kant denkt, dass Vernünfteln ein häufig anzutreffendes Phänomen ist, sollten wir die Gerichtshofmetaphorik daher aufgeben. Ein weiteres Problem der Gerichtshofmetaphorik ist, dass sie nicht die höherstufige Funktion des Gewissens einfängt.

23 Kant spricht hier explizit von „Glaubenssachen“ und seine Diskussion des Gewissens trägt den Titel „Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen“ (RGV 6:185.13). Er diskutiert hier aber auch genuin ethische Fälle wie z. B. den Ketzerrichter (siehe unten). Die Sicherheitsmaxime bezieht sich nicht direkt auf eine konkrete moralische Frage, demonstriert aber dennoch, wie wir uns die Fehler, vor welchen uns das Gewissen warnen soll, vorstellen können.

24 Moyar 2008, S. 338, glaubt – m. E. ganz richtig –, das Gewissen sei „directed at my process of judgment and my grounds for thinking that I have done the best that I possibly can in arriving at my judgment“. Er wendet allerdings ein, dass Kant „invests conscience with so much authority that the first-order/second-order distinction becomes completely untenable“ (S. 345). Wir können nicht zwischen den Fragen „Is this the right maxim?“ und „Do I believe that this is the right action?“ unterscheiden (S. 346). Im Hintergrund von Moyars Kritik steht vermutlich seine Annahme, dass Gewissensurteile konstitutive Bestandteile von moralischen Urteilen sind (siehe Funktion (iii)). Wenn dies der Falle wäre, wäre das Gewissen an moralischen Urteilen selbst wie auch den reflexiven Urteilen *über* diese Urteile beteiligt und die Unterscheidung zwischen den Ebenen wäre zumindest zum Teil hinfällig. Daher denke ich, sollten wir davon ausgehen, dass das Gewissen über Arten und Weisen *nachzudenken* urteilt. Das Gewissen fragt: „Habe ich über diese Situation mit der nötigen Behutsamkeit nachgedacht?“, und dies ist eine Frage der zweiten Ordnung. Diese Frage kann deutlich von der Frage erster Ordnung, ob eine Handlung richtig ist, unterschieden werden. Urteile erster und zweiter Ordnung haben verschiedene Objekte: Handlungen/Maximen im Falle von moralischen Urteilen oder Urteilen der ersten Ordnung und Denkprozesse im Falle von Urteilen der zweiten Ordnung; außerdem verwenden sie verschiedene Methoden (Universalisierungstests für die erste Ordnung und kritische Selbstprüfung für die zweite).

Gewissen reflektiert kritisch Denkweisen oder Denkprinzipien. Es „beobachtet" (MS 6:438.14), dass und wie Akteure den gemeinen Universalisierungsprozess anwenden und dass sie dies mit der notwendigen Behutsamkeit tun. Zudem können wir auch Folgendes annehmen – und dies wird durch die Diskussion des Ketzerrichters (unten) bestätigt: Das Gewissen wacht darüber, dass der Akteur Sorge trägt, Maximen so zu formulieren, dass alle moralisch relevanten Faktoren berücksichtigt werden.

Das Gewissen soll sicherstellen, dass Akteure ihre gemeine Menschenvernunft, welche moralische Erkenntnis für alle vernünftigen Akteure ermöglicht, in konkreten Fällen behutsam anwenden. Es setzt somit moralische Überlegungen des Subjekts voraus als das, worauf es seine Reflexion richtet. Das Gewissen hat die Fähigkeit, „das moralische Gefühl durch [seinen] Act zu afficiren" (siehe [4.ii] in Abschnitt 3). Es ist eine „unausbleibliche Thatsache" ([4.iii] in Abschnitt 3) und es spricht „unwillkürlich und unvermeidlich" (MS 6:401.16). Es liegt nicht im Ermessen des Akteurs, von seinem Gewissen keinen Gebrauch zu machen, so wie der Akteur einen Universalisierungstest anwenden kann oder nicht. Das Gewissen übt Druck auf Akteure aus, der unwillkürlich und unvermeidlich ist, und dieser Druck soll Akteure nötigen, die Mittel, die sie zur moralischen Erkenntnis zur Verfügung haben, mit der nötigen Behutsamkeit zu gebrauchen.

Die beste Veranschaulichung meiner Interpretation ist der *Ketzerrichter* aus der *Religionsschrift*, welcher „des festen Glaubens" (RGV 6:186.30) ist, dass es ihm erlaubt sei oder möglicherweise sogar geboten, einen Ketzer zum Tode zu verurteilen. Der Ketzerrichter tut, was er selbst für moralisch richtig hält, aber nach Kant handelt er gegen sein Gewissen, da er „nie ganz gewiß sein konnte, er thue hierunter nicht vielleicht unrecht" (RGV 6:186.29). Es ist unmöglich, mittels behutsamer moralischer Überlegung zu dem Schluss zu kommen, dass ein Ketzer hingerichtet werden soll, da es absolut gewiss ist, dass ein Menschenleben aufgrund religiöser Überzeugungen zu nehmen falsch ist (RGV 6:186.36 – 7; siehe auch Log 9:69.13 – 70.8). Zudem beruht alles, was für eine Hinrichtung von Ketzern sprechen könnte, auf „Geschichtsdocumenten und ist nie apodiktisch gewiß" (RGV 6:187.3 – 4; siehe auch V-MS/Vigil 27:614.11 – 30). Der Fall des Ketzerrichters demonstriert, dass Akteure falsche moralische Überzeugungen haben können und dass es die Aufgabe des Gewissens ist, zu warnen, dass diese Überzeugungen das Ergebnis von defizitären Überlegungen sind, in welchen offensichtliche Faktoren übersehen wurden oder unsicheren Erkenntnisquellen zu viel Gewicht zugesprochen wurde.[25] Trotz der Warnung durch das Gewissen ist der Ketzer-

25 Esser 2013, S. 283 f., denkt, dass das Gewissen nicht den Gebrauch vernünftiger Vermögen überwachen soll, sondern die *Motive* unserer Handlungen. Vujošević 2014, S. 461, scheint dies

richter selbst aber „festen Glaubens“ oder überzeugt, dass er den Ketzer hinrichten darf oder sogar muss, obwohl diese Überzeugung an sich ungerechtfertigt und zweifelhaft ist.[26]

Dies zeigt, dass die Unfehlbarkeit des Gewissens, wenn es sie überhaupt gibt, enge Grenzen haben muss. Der Ketzerrichter wird nicht als jemand beschrieben, der sich der Falschheit seiner Handlungen bewusst ist und sich nicht an diesem Bewusstsein stört, sondern als jemand, der in seiner falschen Überzeugung festen Glaubens ist, aber dies nicht wäre, wenn er besser oder sorgfältiger nachgedacht hätte. Die Unfehlbarkeit des Gewissens, wie auch immer sie zu verstehen wäre, verbürgt damit nicht, dass falsch handelnde Akteure sich immer bewusst sind, dass sie das Falsche tun.

3 Das fehlbare Gewissen

Ich werde mir nun die beiden Passagen in den von Kant selbst publizierten Schriften ansehen, in welchen er behauptet, dass das Gewissen unfehlbar sei. Ich wende mich zunächst der *Metaphysik der Sitten* zu, da diese Schrift einschlägiger

---

ebenfalls zu glauben. Der Ketzerrichter zeigt, dass dies falsch ist, da hier das Problem nicht die Motivation ist, sondern falsche Überzeugungen darüber, was geboten und verboten ist, und ein defizitärer Gebrauch der Vernunft. Siehe auch Schmidt/Schönecker 2014, S.283, die argumentieren, dass wenn das Gewissen sich auf Motivation erstrecken würde, wir immer in der Lage wären zu wissen, ob unsere Handlungen moralisch wertvoll (aus Pflicht) sind oder nicht. Kant behauptet aber, dass wir dies nie mit Sicherheit wissen können. Siehe z. B. RGV 6: 38.7–12; 51.7–21; 70.1–71.20; MS 6:451.21–36. Paton 1979, 242 f., betont ebenfalls, dass das Gewissen nicht mit moralischem Wert und moralischer Motivation, sondern nur mit Legalität befasst ist.

26 Timmermann 2020, Abschnitt 4, stützt seine Interpretation des Gewissens vor der Tat auf die Ketzerrichter-Passage. Er denkt zudem, dass diese Passage das „Rätsel“ um die Unfehlbarkeit des Gewissens löse. Diese Unfehlbarkeit besteht darin, dass „*[w]enn* ich urteile, so bin ich mir auch im klaren darüber, ob es noch Zweifel gibt oder nicht“. Timmermann unterscheidet aber nicht zwischen zwei wichtigen Bedeutungen von „Zweifel“. Etwas kann *für einen Akteur ungewiss oder zweifelhaft* sein oder *an sich* ungewiss oder zweifelhaft (weil die Evidenzen nicht hinreichend sind für Gewissheit). Im zweiten Fall können Akteure sich dennoch fälschlicherweise gewiss sein. Dies ist, denke ich, der Fall des Ketzerrichters. Dieser Fall zeigt daher nicht, dass etwas, das an sich zweifelhaft ist, auch für den Akteur zweifelhaft sein muss. Dies wäre schlichtweg falsch. In *Vigilantius* betont Kant sogar, dass der Inquisitor sich in seiner Handlung gerechtfertigt wähnt (V-MS/Vigil 27: 615.29). Siehe auch Paton 1979, S. 250,: „the inquisitor may be convinced, however wrongly, that divine revelation is far more certain than any human judgements“, sowie La Rocca 2013, S. 381 f., der auch betont, dass der Inquisitor subjektiv überzeugt sei, und dass Kant hier zwischen der Festigkeit einer Überzeugung und ihrer Rechtfertigung unterscheidet. Gewissen betrifft nur letzteres.

ist für Kants Ethik und sich anhand dieses Werkes besonders klar verstehen lässt, dass das Gewissen in der Tat fehlbar ist. Anschließend wende ich mich dem zeitlich früheren *Theodizee*-Aufsatz zu.[27]

Die zentralste Passage zum unfehlbaren Gewissen findet sich in der Diskussion des Gewissens als eines ästhetischen Vorbegriffs der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt in der *Metaphysik der Sitten*.[28] Kant leitet die Unfehlbarkeitsbehauptung wie folgt ein: „was aus dem eben Angeführten folgt; daß nämlich ein irrendes Gewissen ein Unding sei." (MS 6:401.4–5). Kant deutet hier an, dass die Unfehlbarkeit des Gewissens aus dem folgt, was er unmittelbar vorher („eben") sagt. Es ist instruktiv für eine Diskussion des irrenden Gewissens, klar herauszustellen, dass dies nicht der Fall ist. Kant sagt vorher:

> **[1.i]** Eben so ist das Gewissen nicht etwas Erwerbliches, **[1.ii]** und es giebt keine Pflicht sich eines anzuschaffen; **[1.iii]** sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich. **[2]** Zum Gewissen verbunden zu sein, würde so viel sagen als: die Pflicht auf sich haben Pflichten anzuerkennen. **[3]** Denn Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktische Vernunft. **[4.i]** Seine Beziehung also ist nicht die auf ein Object, sondern blos aufs Subject **[4.ii]** (das moralische Gefühl durch ihren Act zu afficiren); **[4.iii]** also eine unausbleibliche Thatsache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht. **[5]** Wenn man daher sagt: dieser Mensch hat kein Gewissen, so meint man damit: er kehrt sich nicht an den Ausspruch desselben. **[6]** Denn hätte er wirklich keines, so würde er sich auch nichts als pflichtmäßig zurechnen, oder als pflichtwidrig vorwerfen, mithin auch selbst die Pflicht ein Gewissen zu haben sich gar nicht denken können. (MS 6:400.23–401.2; im Folgenden A[1–6])

Kant spricht hier von der Rolle des Gewissens für moralische Akteurschaft, aber er erklärt nicht, warum Akteurschaft eines *unfehlbaren* Gewissens bedarf. [1.i–iii] sagen, dass das Gewissen ein Vermögen ist, das jeder moralische Akteur hat oder das wir für moralische Akteurschaft voraussetzen müssen, und dass es keine

27 Aus Platzgründen kann ich Vorlesungsmitschriften leider nicht berücksichtigen. Insbesondere *Vigilantius* verdient eine eigene eingehende Diskussion.

28 Moyar 2008, S. 328, betont, dass Kants Gewissenskonzeption zwischen 1791 und 1797 „a remarkable lack of uniformity" verrät. Ich kann dies hier nicht diskutieren. Im Folgenden stütze ich mich auf Kants Gewissenskonzeption in seinen späten Werken beginnend mit dem *Theodizee*-Aufsatz. Knappik/Mayr 2019 argumentieren überzeugend, dass wir Kants Unfehlbarkeitsbehauptungen nur dann richtig verstehen können, wenn wir berücksichtigen, dass Kant in den 1790er Jahren eine andere Konzeption des Gewissens hatte als in seinen früheren Werken, in welchen er das Gewissen noch als fehlbar bezeichnet hatte (V-PP/Powalski 27:197 f.; V-Mo/Collins 27: 354). Siehe auch Hoffmann 2002 für eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung des Gewissensbegriffs, welche Kants frühere Schriften und Vorlesungen umfasst, sowie La Rocca 2016, S. 70, für einen kurzen Überblick über Stellen vor den 1790er Jahren, in denen Kant die Fehlbarkeit des Gewissens einräumt.

Pflicht gibt, ein Gewissen zu haben oder sich eines „anzuschaffen". [2] ist rätselhaft, da unklar ist, was der Konjunktiv („würde") hier macht. Meint Kant, dass es kein Verbundensein zum Gewissen gibt und nimmt hier kontrafaktisch an, dass es dies doch gibt, um diese Idee *ad absurdum* zu führen? Vermutlich will Kant hier einfach sagen, dass alles Sprechen von Verbundensein und Pflicht das Gewissen schon voraussetzt. Gewissen ist eine notwendige Bedingung für moralische Akteurschaft.

Was dann folgt, soll die zentrale Bedeutung des Gewissens für moralische Akteurschaft begründen („Denn Gewissen ist ..."). Laut [3] ist Gewissen praktische Vernunft, welche Akteure im Rahmen seiner Pflicht verurteilt und losspricht und zwar in jedem moralisch relevanten Falle. Dass das Gewissen eine Form oder Funktion der praktischen Vernunft ist, erklärt, warum das Gewissen notwendiger Bestandteil von moralischer Akteurschaft ist: (Reine) praktische Vernunft ist konstitutiv für moralische Akteurschaft und Gewissen ist eine der Funktionen der praktischen Vernunft. [4.i–iii] erläutert die Funktion des Gewissens näher. [4.i] belegt, dass das Gewissen reflexiv ist oder ein Vermögen, das sich nicht mit konkreter moralischer Erkenntnis beschäftigt. [4.iii] wiederholt, was wir schon aus [1] und [2] kennen, und schließt das Argument ab, dass Gewissen zu haben keine Pflicht ist, sondern etwas, was wir für moralische Akteurschaft voraussetzen müssen. [5] sagt dann, in welchem Sinne Akteure trotz ihres unfehlbaren Gewissens fehlen können: Jeder Mensch hat ein Gewissen, aber es ist möglich, sich nicht um dessen Aussprüche zu scheren.[29] [6] wiederholt, dass wir Gewissen für moralische Akteurschaft brauchen (siehe [1], [2] und [4.iii]), denn ohne Gewissen wäre ein Akteur der moralischen Zurechnung unfähig. Kant betont hier die fundamentale Bedeutung des Gewissens für moralische Akteurschaft, aber nichts davon erklärt, warum das Gewissen unfehlbar sein muss.[30] Dennoch behauptet Kant im nächsten Absatz (mit Bezug auf A[1–6]):

> **[7]** was aus dem eben Angeführten folgt; daß nämlich ein irrendes Gewissen ein Unding sei. **[8.i]** Denn in dem objectiven Urtheile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; **[8.ii]** aber im subjectiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden)

29 Siehe auch MS 6:401.10–11; 438.21–3. Wir haben keine Pflicht ein Gewissen zu haben, sehr wohl aber eine Pflicht unser „Gewissen zu cultiviren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden [...] um ihm Gehör zu verschaffen" (MS 6:401.19–21).

30 In der Tat war die Standardkonzeption im Mittelalter, wie auch in der frühen Neuzeit und der deutschen Aufklärung, dass das Gewissen fehlbar ist. Siehe etwa Baumgarten in V-Eth 27:781, der sehr einflussreich für Kants Konzeption des Gewissens war, sowie Crusius 1767, §§ 139 f. Siehe zudem weitere Verweise auf die mittelalterliche und frühneuzeitliche Tradition in Knappik/Mayr 2019, Abschnitt 3 und Fn. 2.

> Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe, kann ich nicht irren, **[8.iii]** weil ich alsdann praktisch gar nicht geurtheilt haben würde; **[8.iv]** in welchem Fall weder Irrthum noch Wahrheit statt hat. (MS 6:401.4 – 10, im Folgenden A[7– 8])

A[1– 6] thematisiert nicht das irrende Gewissen, sondern warum das Gewissen notwendig ist für moralische Akteurschaft. Es scheint eher, dass das, was auf [7] *folgt*, die Begründung sein muss für die Unfehlbarkeitsbehauptung, wenn wir überhaupt eine solche finden. Die zentralen Passagen hier sind [8.ii–iv]. [8.i] sagt klar, dass konkrete Urteile über Pflicht fehlbar sind. [8.iii] ist interessant, weil es die stärkste Behauptung zum irrenden Gewissen ist, die wir in Kants Schriften finden, nämlich dass ich „praktisch gar nicht geurtheilt haben würde" [8.iii], wenn das Gewissen sich irrt, oder genauer, wenn das Urteil, „ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe", falsch sein kann [8.ii]. Demnach wäre das Gewissen nicht nur notwendige Bedingung von moralischer Akteurschaft, sondern ein unfehlbares Gewissensurteil wäre ein konstitutiver Bestandteil eines moralischen Urteils (siehe Funktion (iii) in Abschnitt 2). Kant spricht hier auf einmal von einem unfehlbaren Gewissen als einer Bedingung von *moralischen Urteilen*, nicht von moralischer *Akteurschaft*. Es ist aber unklar, wie das Gewissen reflexiv sein kann, d. h. moralische Urteile voraussetzt, und dennoch ein konstitutiver Bestandteil dieser Urteile. Zudem haben wir in Abschnitt 1 gesehen, dass Kant moralische Urteile als das Resultat von Universalisierungsprozessen beschreibt, ohne dass das Gewissen dafür eine Rolle spielt.[31] Es ist zudem auch hier wieder unklar, warum wir für moralische Urteile ein *unfehlbares* Gewissen brauchen würden.

Kant will hier möglicherweise nur sagen, dass das Gewissen eine Bedingung der Möglichkeit dafür ist, kritisch unsere eigenen Urteile über Pflicht zu reflektieren und dass diese *Möglichkeit* ein konstitutiver Bestandteil moralischer Urteile ist. Diese Lesart würde dem Text [8.iii] einen Sinn abgewinnen, der kompatibel mit der Rolle des Gewissens ist, wie wir sie in anderen Passagen finden. Im Folgenden möchte ich die Behauptung, das Gewissen sei ein konstitutiver Bestandteil von moralischen Urteilen, ausklammern, da wir diese Behauptung nur ein einziges Mal in Kants publizierten Schriften finden. Des Weiteren verträgt sich

31 Allerdings deutet Kant bereits in der *Grundlegung* an, dass das Gewissen dafür verantwortlich sein kann, dass Akteure den Universalisierungsprozess überhaupt anwenden: „noch aber hat er so viel Gewissen, sich zu fragen: ist es nicht unerlaubt und pflichtwidrig, sich auf solche Art aus Noth zu helfen?" (GMS 4:422.19 – 20). Wir können dies als eine Illustration dessen verstehen, was es heißt, dass das Gewissen Akteure vor einem zu sorglosen Umgang mit ihren Vernunftfähigkeiten warnt, nämlich, in diesem Falle, wenn Akteure moralische Prüfung gänzlich zu unterlassen drohen.

diese Behauptung weder mit der reflexiven Funktion, welche Kant anderswo dem Gewissen zuschreibt, noch mit Kants Behauptungen zum gemeinen Universalisierungstest.

Nachdem A[1–6] kein Licht auf die angebliche Unfehlbarkeit des Gewissens geworfen hat, ist es sehr wichtig zu betrachten, wie Kant selbst diese angebliche Unfehlbarkeit beschreibt: „im subjectiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe, kann ich nicht irren" [8.ii]. Das „es" ist als ein Rückverweis auf objektive Urteile, welche Kant direkt davor erwähnt, zu verstehen. Es ist frappierend, dass Kant hier eigentlich nicht die Unfehlbarkeit des Gewissens (der richtenden Vernunft) beschreibt, sondern, wie sich moralisches Urteil und reflexives Urteil zueinander verhalten. Die Unfehlbarkeit bezieht sich auf ein *drittes* Urteil. Wir können nicht irren bezüglich der drittstufigen Frage, *ob* wir in der Tat auf einer reflexiven Ebene (zweite Stufe) über moralische Urteile (erste Stufe) geurteilt haben und dieses reflexive Urteil mit dem moralischen Urteil in Verbindung gesetzt haben. Sowohl das reflexive Gewissensurteil wie auch das drittstufige Urteil bezeichnet Kant als „subjektiv", da sie beide nicht objektive moralische Urteile sind, sondern Urteile, welche die Denkprozesse des Urteilenden selbst betreffen. Nichtsdestotrotz sind es subjektive Urteile von verschiedener Art.

Kants fast schon pompöse Behauptung, dass ein irrendes Gewissen ein Unding sei, steht im Gegensatz zu der sehr deflationären Erklärung, die er selbst dafür gibt. In der Tat ist diese Behauptung streng genommen falsch. A[1–6] und A[1–7] lässt sehr wohl die Möglichkeit zu, dass wir uns in dem Urteil darüber, ob wir sorgfältig über eine moralische Situation nachgedacht haben, irren können. Wir haben im vorherigen Abschnitt gesehen, dass das Reflektieren über die Behutsamkeit unserer moralischen Überlegungen diejenige Funktion des Gewissens ist, welche am besten übereinstimmt mit Kants Behauptungen zur Reflexivität des Gewissens, seiner Betonung der Behutsamkeit, seinen Beispielen und dem Umstand, dass viele andere Funktionen, welche traditionell dem Gewissen zugeschrieben werden, schon von anderen Aspekten unserer praktischen Vernunft erfüllt werden. [8.ii] muss daher so gelesen werden, dass die Unfehlbarkeitsbehauptung nicht die eigentliche Funktion des Gewissens betrifft. Ein Akteur kann sich nicht darüber irren, ob er sein moralisches Urteil mit seinem reflexiven Urteil abgeglichen hat.[32] Dies setzt aber die eigentliche Funktion des Gewissens (die Prüfung der Behutsamkeit der Überlegung) voraus.

32 Hill 2002, S. 302 f., Fn.50, schlägt vor, dass das Gewissen immer richtig urteilt, wir aber versäumen können, unsere Handlungen der Prüfung durch das Gewissen zu unterwerfen. Die Behauptung, dass das Gewissen nicht irren kann, sei dann „exaggerated" (Hill 2002, S. 241; siehe auch Hill 2002, S. 348). [8.ii] zeigt aber, dass, im Gegenteil zu dem, was Hill sagt, das Urteil des

Eine zweite Stelle in Kants publizierten Schriften, in welcher er betont, dass das Gewissen unfehlbar sei, ist im *Theodizee*-Aufsatz zu finden. Diese Stelle beinhaltet die zusätzliche Herausforderung, dass Kant hier explizit zwischen zwei verschiedenen Formen des Gewissens unterscheidet, einem materialen und einem formalen. Auch hier wird aber deutlich, dass nicht das Gewissen in seiner eigentlichen Funktion unfehlbar ist:

> Daß das, was Jemand sich selbst oder einem Andern sagt, wahr sei: dafür kann er nicht jederzeit stehen (denn er kann irren); dafür aber kann und muß er stehen, daß sein Bekenntniß oder Geständniß wahrhaft sei: denn dessen ist er sich unmittelbar bewußt. Er vergleicht nämlich im erstern Falle seine Aussage mit dem Object im logischen Urtheile (durch den Verstand); im zweiten Fall aber, da er sein Fürwahrhalten bekennt, mit dem Subject (vor dem Gewissen). Thut er das Bekenntniß in Ansehung des erstern, ohne sich des letztern bewußt zu sein: so lügt er, weil er etwas anders vorgiebt, als wessen er sich bewußt ist. Die Bemerkung, daß es solche Unlauterkeit im menschlichen Herzen gebe, ist nicht neu (denn Hiob hat sie schon gemacht); aber fast sollte man glauben, daß die Aufmerksamkeit auf dieselbe für Sitten- und Religionslehrer neu sei: so wenig findet man, daß sie ungeachtet der Schwierigkeit, welche eine Läuterung der Gesinnungen der Menschen, selbst wenn sie pflichtmäßig handeln wollen, bei sich führt, von jener Bemerkung genugsamen Gebrauch gemacht hätten. – Man kann diese Wahrhaftigkeit die formale Gewissenhaftigkeit nennen; die materiale besteht in der Behutsamkeit, nichts auf die Gefahr, daß es unrecht sei, zu wagen: da hingegen jene in dem Bewußtsein besteht, diese Behutsamkeit im gegebnen Falle angewandt zu haben. – Moralisten reden von einem irrenden Gewissen. Aber ein irrendes Gewissen ist ein Unding; und gäbe es ein solches, so könnte man niemals sicher sein recht gehandelt zu haben, weil selbst der Richter in der letzten Instanz noch irren könnte. Ich kann zwar in dem Urtheile irren, in welchem ich glaube Recht zu haben: denn das gehört dem Verstande zu, der allein (wahr oder falsch) objectiv urtheilt; aber in dem Bewußtsein: ob ich in der That glaube Recht zu haben (oder es bloß vorgebe), kann ich schlechterdings nicht irren, weil dieses Urtheil oder vielmehr dieser Satz bloß sagt: daß ich den Gegenstand so beurtheile. (MpVT 8:267.27–268.18)

Gewissens falsch sein kann, ein Akteur sich aber nicht darüber irren kann, ob er ein Urteil der Prüfung durch das Gewissen unterworfen hat. Siehe auch Kahn 2015, Abschnitt 2, der einen ganz ähnlichen Punkt gegen Hill macht: Das Gewissen ist nicht unfehlbar bezüglich der Frage, ob dem Akteur nichts vorzuwerfen ist, sondern nur bezüglich der Frage, ob ich eine Handlung überhaupt der Prüfung durch die Vernunft unterworfen habe. Zudem stimmt Kahn 2015, Abschnitt 1–2, zumindest implizit mit meiner Analyse der Unfehlbarkeitsbehauptung der *Metaphysik der Sitten* überein, wenn er erklärt, dass sich Akteure bezüglich der Frage irren können „whether an agent has fulfilled his/her duty in any given instance and, thus, whether an agent is blameworthy“. Bernecker 2006, Abschnitt 4, argumentiert auch, dass weder ein irrendes retrospektives Gewissen noch ein irrendes prospektives Gewissen Undinge sein können, da Akteure sich falsch daran erinnern können, ob sie den inneren Gerichtshof konsultiert haben, und Akteure ihre Maximen falsch beschreiben können.

In diesem Absatz geht es um *Wahrhaftigkeit* der eigenen Äußerungen, wohingegen es in der *Metaphysik der Sitten* um moralische Akteurschaft und moralische Überlegungen geht und sich die Unfehlbarkeitsbehauptung auf das Verhältnis von moralischem und reflexivem Urteil bezieht. Der gemeinsame Nenner ist, dass es in beiden Texten um das Bewusstsein dessen geht, das moralisch Richtige getan zu haben. Zudem unterscheidet Kant zwischen einer objektiven und einer (oder zwei) subjektiven Ebene(n). Die objektive Ebene bezieht sich auf ein logisches Verstandesurteil (*Theodizee*) oder ein moralisches Urteil (*Metaphysik der Sitten*). Das Gewissen ist subjektiv. Es bezieht sich auf den Akteur. Im *Theodizee*-Aufsatz unterscheidet Kant zwischen *formaler* Gewissenhaftigkeit, der Wahrhaftigkeit bzw. „dem Bewußtsein […] Behutsamkeit im gegebenen Falle angewandt zu haben", und *materialer* Gewissenhaftigkeit, hier illustriert durch das Prinzip „nichts auf die Gefahr, daß es unrecht sei, zu wagen". Dieses Prinzip scheint charakteristisch für die Funktion des Gewissens, da auch in der Diskussion des Gewissens in der *Religion* der moralische Grundsatz „man soll nichts auf die Gefahr wagen, daß es unrecht sei (*quod dubitas, ne feceris!* Plin.)" (RGV 6:185.23–25) eine wichtige Rolle spielt.[33]

Die angebliche Unfehlbarkeit des Gewissens besteht hier in etwas anderem als in der *Metaphysik der Sitten* und dies spricht gegen die Idee, dass es eine einheitliche Unfehlbarkeitsbehauptung des Gewissens bei Kant gibt. Kant sagt, dass, wenn das Gewissen irren könne, „könnte man niemals sicher sein recht gehandelt zu haben". Dies ist schwächer als die Behauptung, dass wir nicht einmal moralisch *geurteilt* haben würden, wenn das Gewissen irrte. In der *Theodizee* ist ein unfehlbares Gewissen eine Frage der *Sicherheit* unserer Überzeugung, dass wir richtig gehandelt haben, nicht eine notwendige Bedingung moralischer Urteile. Moralische Urteile, in denen „ich glaube Recht zu haben", können falsch sein. Dies sind objektive oder Verstandesurteile. Demgegenüber „in dem Bewußtsein: ob ich in der That glaube Recht zu haben (oder es bloß vorgebe), kann ich schlechterdings nicht irren, weil dieses Urtheil oder vielmehr dieser Satz bloß sagt: daß ich den Gegenstand so beurtheile". Die Unfehlbarkeit bezieht sich hier auf ein *Bewusstsein*; genauer gesagt darauf, ob meine Überzeugung Recht zu haben authentisch ist oder bloß vorgegeben. Ich kann meine Überzeugungen aufgeben und ändern, aber ich kann nicht fälschlicherweise denken, dass ich überzeugt bin, dass etwas richtig ist, wenn ich in der Tat davon überzeugt bin.

Die Unfehlbarkeitsbehauptung des *Theodizee*-Aufsatzes hat vier gravierende Probleme. Erstens ist auffällig, dass Kant unmittelbar, bevor er die Unfehlbar-

33 Siehe Timmermann 2016 für eine Diskussion dieses Sicherheitsgrundsatzes, der laut Kant „keines Beweises bedarf" (RGV 6:185.23).

keitsbehauptung aufstellt, zwischen einem formalen und einem materialen Gewissen unterscheidet, aber nicht klar sagt, auf *welche* Form des Gewissens sich die Unfehlbarkeitsbehauptung erstreckt, oder ob sie sich auf beide erstreckt. Kant sagt, dass die Unfehlbarkeit des Gewissens darin liege, dass ich „in dem Bewußtsein: ob ich in der That glaube Recht zu haben (oder es bloß vorgebe)", nicht irren kann. Die Unfehlbarkeit ist demnach eine Frage des *Bewusstseins*, nicht von dem, was wir tun oder „wagen", wie Kant es in seiner Beschreibung des materialen Gewissens nennt. Das Bewusstsein der Behutsamkeit ist die Domäne des formalen Gewissens. Unfehlbarkeit ist hier demnach, wenn überhaupt, ein Charakteristikum des formalen Gewissens oder der Wahrhaftigkeit vor mir selbst.

Zweitens ist die Unfehlbarkeitsbehauptung bezüglich des formalen Gewissens möglicherweise *trivial*. Kant selbst scheint dies einzuräumen, wenn er diese Behauptung so erklärt, dass sie „*bloß sagt:* daß ich den Gegenstand so beurtheile" (meine Hervorhebung). Es ist unklar, worin ein Fehler hier überhaupt bestehen könnte: Dass ich denke, dass ich einen Gegenstand auf eine Art und Weise beurteilt habe, auf die ich ihn in der Tat nicht beurteilt habe? Eine moralische Beurteilung ist laut Kant immer ein bewusster Vorgang und demnach wäre die Behauptung, dass moralische Beurteilung ein Bewusstsein dieser Beurteilung impliziert, tautologisch oder trivial und nicht eine profunde Einsicht in die Natur des Gewissens.[34]

Drittens ist die formale Gewissenhaftigkeit, die „Wahrhaftigkeit", welche „in dem Bewußtsein besteht, diese Behutsamkeit im gegebenen Falle angewandt zu haben", nicht das gleiche wie das „Bewußtsein: ob ich in der That glaube Recht zu haben (oder es bloß vorgebe)". Kants Charakterisierung des formalen Gewissens und der Unfehlbarkeit passen nicht zusammen. Das formale Gewissen betrifft das Bewusstsein, ob ich in einem konkreten Fall behutsam genug war, wohingegen sich die behauptete Unfehlbarkeit auf mein Bewusstsein, ob ich in der Tat glaube recht zu haben, bezieht. Dass ich glaube Recht zu haben impliziert nicht, dass ich

---

34 Siehe auch La Rocca 2013, S. 373 f., der argumentiert, dass auch die Unfehlbarkeitsbehauptung in der *Metaphysik der Sitten* möglicherweise tautologisch ist, da die Funktion des Gewissen – als notwendiger Bestandteil eines moralischen Urteils – so beschrieben wird, dass ein Fehler gar nicht vorstellbar ist. Dies würde die Unfehlbarkeitsbehauptung zwar wahr, aber auch philosophisch uninteressant machen. Bezüglich des *Theodizee*-Aufsatzes ist zu bemerken, dass wir heute wissen, dass viele unserer Urteile (insbesondere moralische Urteile) von unbewussten Faktoren oder *implicit biases* beeinflusst sein können. Demnach könnte es sein, dass Kants Behauptung, dass ich mich nicht darin irren kann, „daß ich den Gegenstand so beurtheile", nicht trivial sondern falsch ist. Es scheint möglich, dass ich z. B. als Mitglied einer Jury urteile, eine Person sei schuldig, weil ich, wie ich denke, ihr Alibi für unglaubwürdig halte, aber mein Urteil – ohne mein Wissen – in Wahrheit Ausdruck von Vorurteilen ist, die ich mit Mitgliedern einer bestimmten Gruppe verbinde, und nicht von faktenbezogenen kriminalistischen Überlegungen.

ein Bewusstsein habe, behutsam über etwas in einem konkreten Falle nachgedacht zu haben und *vice versa*. Es könnte zum Beispiel sein, dass ich trotz behutsamen Nachdenkens immer noch Zweifel habe und daher nicht (sicher) glaube Recht zu haben, oder dass ich ohne sorgfältige Prüfung glaube Recht zu haben.

Viertens bezieht sich die Unfehlbarkeitsbehauptung in der *Theodizee* auf eine Funktion des Gewissens, welche nicht mit der eigentlichen Funktion des Gewissens, wie wir sie in anderen Werken Kants finden, zusammenfällt. Die eigentliche Funktion des Gewissens ist eine zweitstufige Prüfung der moralischen Überlegungen des Akteurs. Sie bezieht sich nicht auf die Frage, ob ein Akteur sich wirklich bewusst ist Recht zu haben. Dies ist eine andere Frage und eine, die weitaus weniger zentral ist für Kants Konzeption des Gewissens.

Ist das Gewissen laut Kant unfehlbar und, wenn ja, in welcher Hinsicht? In der *Metaphysik der Sitten* behauptet Kant streng genommen nicht, dass das Gewissen unfehlbar sei. Das Gewissen kann irren, aber eine höherstufige, genauer gesagt drittstufige, Funktion ist unfehlbar. Zudem begründet Kant seine Unfehlbarkeitsbehauptung nicht hinreichend. Er scheint davon auszugehen, dass die Unfehlbarkeit des Gewissens aus der angeblich zentralen Rolle des Gewissens für Akteurschaft folgt. Laut der *Theodizee* kann sich das *materiale* Gewissen irren, bzw. behauptet Kant nicht dessen Unfehlbarkeit. Er behauptet aber auch, dass das *formale* Gewissen unfehlbar sei, aber die Form und Begründung dieser Unfehlbarkeit lässt offen, dass ich mich darüber irren kann, ob ich meine moralischen Überlegungen mit ausreichender Behutsamkeit geprüft habe. Das bedeutet, dass die eigentliche Funktion des Gewissens nicht von der Unfehlbarkeitsbehauptung betroffen ist. Zudem ist der Sinn, in welchem das formale Gewissen unfehlbar ist, möglicherweise trivial. All dies verträgt sich weder mit Kants starker Behauptung, dass ein fehlendes Gewissen ein *Unding*[35] sei, noch mit Versuchen in der Literatur, diesen Behauptungen einen einheitlichen und substantiellen Sinn abzugewinnen.

Dies wirft die Frage auf, warum Kant überhaupt die Unfehlbarkeit des Gewissens behauptet, wenn diese Behauptung streng genommen falsch oder bestenfalls trivial ist. Kant scheint anzunehmen, dass moralische Akteurschaft und Zurechenbarkeit voraussetzen, dass auf der fundamentalsten Ebene oder in der

---

35 Möglicherweise soll „Unding“ gar nicht die Fehlbarkeit des Gewissens aufs Schärfste zurückweisen, sondern den Leser auf die Trivialität der Unfehlbarkeitsbehauptung hinweisen. Kant erwähnt die Möglichkeit eines fehlenden Gewissens, weil seine Vorgänger von einem falliblen Gewissen ausgehen, aber er könnte laut dieser alternativen Lesart darauf aufmerksam machen wollen, dass diese Annahme nach seiner Konzeption des Gewissens falsch sei, ohne dass dies wichtige oder substantielle Implikationen hätte. Ich danke Otfried Höffe für diesen Hinweis.

letzten Instanz unsere moralischen Urteile richtig sind.[36] Diese Annahme scheint mir unnötig und falsch. Wir können prinzipiell auch Akteure zur Verantwortung ziehen, deren moralische Urteile falsch sind, und auch, wenn es unklar ist, ob in der letzten Instanz ein richtiges Urteil vorlag. Dies ist in der Regel so, wenn wir denken, dass die falschen Urteile die Schuld des Akteurs waren (z. B. Produkt von Selbsttäuschung sind) und dass ein Akteur, der sich um ein Mindestmaß an unparteiischer Reflexion bemüht hätte, anders geurteilt hätte.[37]

Es wäre zu überlegen, inwiefern Kants Behauptungen zum irrenden Gewissen einfach optimistische Aufklärungsüberzeugungen bezüglich vernünftiger Akteurschaft und Verantwortung widerspiegeln. Interessanterweise gestehen andere Aufklärungsfiguren wie Baumgarten und Crusius zu, dass moralische Urteile falsch sein können und dass das Gewissen sich irren kann. Sie scheinen nicht zu denken, dass dies Akteurschaft und Zurechnung gefährdet.[38]

---

36 Dies wird vielleicht am deutlichsten, wenn Kant in der *Theodizee* behauptet, dass im Falle eines irrenden Gewissens „der Richter in der letzten Instanz noch irren könnte“ (MpVT 8:268.12–13). In seiner Abhandlung zum Gewissen äußert Timmermann 2006, S. 306, die Sorge, dass die „possibility of objective errors [bezüglich meiner Pflichten in konkreten Situationen] […] seems to undermine the very foundation of Kantian ethics“, nämlich die Idee, dass jeder vernünftige Akteur Einsicht hat in das, was er moralisch zu tun hat, und dass er daher für moralische Verfehlungen zur Verantwortung gezogen werden kann. Dem unterliegt die kantische Idee, dass Akteure nur dann verantwortliche und vollwertige moralische Akteure sind, wenn sie sich ihrer Pflichten voll bewusst sind. Laut Timmermann können Akteure zwar darin fehlen, dass sie nicht gemäß dem handeln, was sie für ihre Pflicht halten, aber sie können nicht falsche Überzeugungen darüber haben, was in einer speziellen Situation Pflicht ist. Das Gewissen muss demnach nur darüber wachen, dass Akteure tun, was sie für geboten halten. Gegen Timmermann ist es wichtig zu betonen, dass Kant klar sagt, dass Akteure falsch über Moral urteilen können ([8.i]).

37 Siehe auch Kahn 2015, Abschnitt 3, der betont, dass „those who are not already sympathetic to Kant’s project will not accept the idea that self-governance and, thus, conscience as a court of last instance is required for being finally accountable“.

38 Crusius könnte hier besonders fruchtbar sein, da Freiheit in seiner Moralphilosophie eine wichtige Rolle spielt. Freiheit ermöglicht uns zu erkennen, dass wir unter einem Gesetz stehen (1772, § 29, S.144). Zudem liegt die Möglichkeit des Bösen in der Freiheit des Willens bzw. deren Missbrauch begründet (1767, § 257). Wir haben mit Crusius eine Konzeption der Freiheit, welche nah an die kantische herankommt, jedoch noch keine vollständige Autonomiekonzeption darstellt. Crusius scheint keinen Anlass zu sehen, ein unfehlbares Gewissen zu postulieren. Siehe Sticker (im Erscheinen) für eine ausführliche Diskussion des schlafenden oder irrenden Gewissens bei Crusius im Vergleich zu Kants Behauptung, das Gewissen könne nicht irren.

Literatur

Bernecker, Sven, „Kant zur moralischen Selbsterkenntnis“, in: *Kant-Studien* 2006, 97: 163 – 183.

Crusius, Christian August, *Anweisung vernünftig zu leben, Darinen nach Erklärung der Natur des Menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhang vorgetragen werden*, Leipzig [3]1767.

Crusius, Christian August, *Kurzer Begriff der Moraltheologie, oder nähere Erklärung der praktischen Lehren des Christentums*, Leipzig 1772.

Esser, Andrea, „The Inner Court of Conscience, Moral Self-Knowledge, and the proper Object of Duty (TL 6:437 – 444)“, in: Andreas Trampota/Oliver Sensen/Jens Timmermann (eds.), *Kant's ‚Tugendlehre'. A Comprehensive Commentary*, Berlin/Boston 2013, 245 – 268.

Guyer, Paul, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge 2000.

Guyer, Paul „Moral feelings in the Metaphysics of Morals“, in: Lara Denis (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, Cambridge 2010, 130 – 152.

Hill, Thomas E., *Human Welfare and Moral Worth. Kantian Perspectives*, Oxford 2002.

Hoffmann, Thomas S., „ Gewissen als praktische Apperzeption. Zur Lehre vom Gewissen in Kants Ethik-Vorlesungen“, in: *Kant-Studien* 2002, 93.4: 424 – 443.

Kahn, Samuel J.M., „Kant's Theory of Conscience“, in: Pablo Muchnik/Oliver Thorndike (eds.), *Rethinking Kant. Volume IV*, Cambridge 2015: 135 – 156.

Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften,* hrsg.: Bd. 1 – 22 Preussische Akademie der Wissenschaften; Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900 ff. (Zitiert: Siglum Bd.-Nr.:Seite[n] Zeile[n]).

Kant, Immanuel, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. von Werner Stark, Berlin/New York 2004. (Zitiert: V-Mo/Kaehler(Stark):Seite[n]Zeile[n]).

Knappik, Franz/Mayr, Erasmus, „‚An erring conscience is an absurdity.' The later Kant on certainty, moral judgment and the infallibility of conscience“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 2019, 101.1: 92 – 134.

La Rocca, Claudio, „Kant on Self-knowledge and Conscience“, in: Dieter Hüning/Stefan Klingner/Carsten Olk (Hgg.), *Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants anlässlich des 60. Geburtstags von Bernd Dörflinger*, Berlin/Boston 2013, 364 – 385.

La Rocca, Claudio, „Kant and the Problem of Conscience“, in: *Contemporary Studies in Kantian Philosophy* 2016, 1: 65 – 79 (https://www.cckp.space/single-post/2016/09/02/Kant-and-the-Problem-of-Conscience).

Moyar, Dean, „Unstable Autonomy: Conscience and Judgment in Kant's Moral Philosophy“, in: *Journal of Moral Philosophy* 2008, 5: 327 – 360.

Paton, H.J., „Conscience and Kant“, in: *Kant-Studien* 1979, 70.3: 239 – 251.

Schmidt Elke/Schönecker, Dieter, „Kants Philosophie des Gewissens. Skizze für eine kommentarische Interpretation“, in: Mario Egger (Hg.), *Philosophie nach Kant. Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*. Berlin 2014, 279 – 312.

Sensen, Oliver, „Kants Begriff des Gewissens“, in: Simon Bunke/Katerina Mihaylova (Hgg.), Gewissen zwischen Gefühl und Vernunft, Würzburg 2015, 126 – 138.

Sticker, Martin, „The Moral-Psychology of the Common Agent – A Reply to Ido Geiger“, in: *British Journal for the History of Philosophy* 2015, 23.5: 976 – 989.

Sticker, Martin, „When the Reflective Watch-Dog Barks – Conscience and Self-Deception in Kant“, in: *The Journal of Value Inquiry* 2017a, 51.1: 85 – 104.

Sticker, Martin, „Kant's Criticism of Common Moral Rational Cognition“, in: *European Journal of Philosophy* 2017b, 25.1: 85 – 109.

Sticker, Martin, „Sleeping Conscience – Crusius on Moral Fallibility“, in: Andree Hahmann (Hg.), *Christian August Crusius (1715–1755). Philosophie im Spannungsfeld zwischen Vernunft und Offenbarung,* Berlin/Boston, im Erscheinen.

Timmermann, Jens, „Kant on Conscience, ‚Indirect' Duty, and Moral Error“, in: *International Philosophical Quarterly* 2006, 46.3; 293 – 308.

Timmermann, Jens „*Quod dubitas, ne feceris.* Kant on Using Conscience as a Guide“, in: *Studi kantiani* 2016, 29: 163 – 167.

Timmermann, Jens, „Der Status unvollkommener Pflichten in Kants Theorie des Gewissens“, in: Sara Di Giulio/Alberto Frigo (Hgg.), *Kasuistik und Theorie des Gewissens. Von Pascal bis Kant. Akten der Kant-Pascal-Tagung in Tübingen, 12.–14. April 2018*, Berlin/Boston 2020, S. 217 – 232.

Vujošević, Marijana, „The Judge in the Mirror: Kant on Conscience“, in: *Kantian Review* 2014, 19.3: 449 – 74.

Ware, Owen, *The Duty of Self-Knowledge*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 2009, 79.3: 671 – 698.

Wood, Allen, *Kantian Ethics*, Cambridge 2008.

Francesco Valerio Tommasi

Über ein heiliges Vernunftgebot, aus Menschenliebe zu lügen

Kant, die Sprachmaschine und die Anthroponomie

Abstract: It is well known, that the in text *On a Supposed Right to Lie* from Philanthropy Kant holds that lying is always morally wrong. In this essay I try to demonstrate the paradoxical thesis that it is possible and maybe even necessary to contest this view by arguing exactly from the main premises of Kant's moral philosophy: In Kantian terms, the thesis of the text *On a Supposed Right*… is false. The so-called Kantian formalism relies on the criterium of the universalization of the maxim, but this criterium implies the need to always consider circumstances. It is in fact impossible to have a *Typic of the Moral Judgement*, that means that it is impossible to build a "bridge" between the form and the matter in moral actions: therefore, the problem of the moral judgement is always grounded, in Kantian terms, in the problem of finding an adequate maxim to describe the situation that has to be judged. Describing a matter of fact in universal terms compels to prefer and underline only some circumstances that characterize a situation. Moreover, the criterium of universalizing the maxim necessarily presupposes the plurality of subjects, so that the duty of sincerity must be reconducted to the duties towards the others and not towards oneself. The others are a transcendental condition of possibility of the moral law, so that an application of the moral law that would harm the others to preserve oneself's dignity would be a contradiction.

Es ist hinreichend bekannt, dass Kants *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen* (1797) aus einer öffentlich mit Benjamin Constant geführten Polemik erwächst. In einem Text namens *Des réactions politiques* (1796) hatte der französische Intellektuelle zuvor auf den angeblichen ‚Rigorismus' der kantischen Ethik geantwortet. Die Debatte wird gerade in den einander dichotomisch entgegengesetzten Begriffen des Rigorismus und der Möglichkeit der Einführung von vermittelnden Prinzipien geführt. Constant betont, dass wie es auch in der Politik notwendig ist, Souveränität mit Repräsentativität zu vermitteln, so muss auch in der Moral das Prinzip an den Einzelfall angepasst werden. Gegen Kant wird hier das Argument vorgetragen, dass, wenn das Verbot der Lüge ein absolut bedingungsloses Prinzip wäre, es ein Verbrechen wäre, den Mörder zu belügen, der einen unschuldigen Freund von uns jagt, der von uns geschützt und verborgen

https://doi.org/10.1515/9783110624618-014

wird. Das Beispiel ist gut bekannt und wird oft aufgegriffen. In den ersten Zeilen seines Textes argumentiert Kant, dass er sich nicht daran erinnert, wo er diesen Fall präsentiert hat, aber er gesteht zu, dass dieser mit seinem eigenen Denken übereinstimmt. Ein Beispiel, das nicht weit von dem betreffenden Beispiel von Constant entfernt ist, findet sich in den *kasuistischen Fragen* des Paragraph 9 (erstes Buch, Kapitel zwei) der *Tugendlehre*. Im Folgenden möchte ich zu zeigen versuchen, wie es aus Kantischen Prämissen möglich ist, die von Kant in *Über ein vermeintes Recht* selbst verteidigte These zu widerlegen. Aus rein moralischer Sicht bedingt gerade der sogenannte Kantische Rigorismus – oder um sich technisch besser auszudrücken, sein Formalismus – die Notwendigkeit, die Umstände zu berücksichtigen und manchmal überlegenen Zwecken anstelle der wahrheitsgetreuen Aussage Geltung zu verschaffen. Um diese These zu beweisen, werde ich in drei Schritten argumentieren:

1) Es soll der für Kant entscheidenden Unterschied zwischen Materie und Form in praktischen Prinzipien hervorgehoben werden, ebenso die sich daraus ergebende tautologische Bestimmung des Sittengesetzes als reine Form des Gesetzes, d. h. als allgemeine Gültigkeit. 2) Ebenso werde ich die Unmöglichkeit einer Vermittlung zwischen der Form und der Materie des Gesetzes betonen (d. h. die Unmöglichkeit einer *Typik des moralischen Urteils*) und verdeutlichen, wie die Wahrheitsfrage und die Ehrlichkeitsfrage zunächst auf dem Problem des getreuen Beschreibens eines Zustands der Dinge und einer entsprechenden Annahme einer passenden Maxime beruhen. 3) Schließlich erfolgt der Beweis, dass das Kriterium der Universalisierbarkeit der Maxime die Pluralität der Subjekte unvermeidlich voraussetzt und damit auch die Notwendigkeit, die Pflicht zur Ehrlichkeit auf die Pflichten gegenüber dem Nächsten zurückzuführen.

1 Materie und Form

Die Art und Weise, in der das Moralgesetz in der *Kritik der praktischen Vernunft* gewonnen wird, konzentriert sich auf die Unterscheidung zwischen der Materie und der Form der moralischen Prinzipien. Die *Analytik der reinen praktischen Vernunft* beginnt mit der *Erklärung der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft*. Kant stellt dort fest: „[P]raktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten.“ (KpV 5:35). Der Diskurs wird auf der Ebene der Grundsätze geführt. Nicht nur weil sie einen grundlegenden Wert besitzen, sondern auch schon einfach, weil sie Sätze sind – und deshalb einem Subjekt ein Prädikat zuschreiben müssen – besitzen Grundsätze eine allgemeine Geltung und führen Einzelfälle zu einem allgemeinen Prinzip zu. Um nicht nur einen subjektiven, sondern einen objektiven Wert zu haben und damit ein echter Imperativ

sein zu können, müssen die Grundsätze notwendig sein. Um darüber hinaus unbedingt und universal gültig zu sein, müssen die Imperative ganz frei von Zwecken sein. Nur ein Grundsatz, der notwendigerweise, universell und unbedingt gilt, kann ein kategorischer Imperativ sein und sich somit auf die Ebene des moralischen Gesetzes erheben. In der Tat heißt es:

> alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben. (KpV 5:38)

Es folgt daraus, dass:

> wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Prinzipien denken, die nicht der Materie, sondern bloß der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten. (KpV 5:48)

Kant fährt fort:

> nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d.i. jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig als die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung. Also kann ein vernünftiges Wesen sich seine subjektiv-praktischen Prinzipien d.i. Maximen entweder gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken, oder er muß annehmen, daß die bloße Form derselben, nach der jene sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken, sie für sich allein zum praktischen Gesetze machen. (KpV 5:48–49)

Nachdem (erstens) die Kantischen Überlegungen eingangs die Grundsätze behandelt haben, die notwendigerweise allgemein sind; und nachdem (zweitens) eine notwendige und bedingungslose Objektivität (i.e. Universalität) als spezifische Eigenschaft des Gesetzes beschrieben wurde; und unter der (drittens) daraus resultierenden Annahme, dass das Gesetz rein formal sein muss; dann kann das Gesetz (folglich) nichts anderes enthalten, als das, was durch seine leere Definition impliziert wird: Daher kann das praktische Gesetz nur die Universalität enthalten, das heißt, die formale Eigenschaft des Gesetzes. Schließlich, in § 7, kommen wir zu der berühmten Formulierung des *Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft:*

> Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. (KpV 5:54)

Die subjektive Maxime muss einen universellen Wert haben können. Aus der Singularität oder gar aus der Allgemeinheit muss man zur Universalität übergehen können, die objektiv, notwendig und bedingungslos ist. Dieser Schritt wird

nur durch die Abwesenheit von Inhalten ermöglicht. Es bleibt daher nur die leere Form oder die tautologische Definition des Gesetzes: Universalität. Schon in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* hatte Kant festgestellt:

> Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen können, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Princip dienen soll [...] Hier ist nun die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt (ohne irgend ein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zum Grunde zu legen) das, was dem Willen zum Princip dient und ihm auch dazu dienen muß. (GMS 4:402)

Kant betont, dass man den Inhalt des kategorischen Imperativs unmittelbar erkennen kann. Dies gilt aber nur, weil dieser Inhalt nichts anderes ist als die Form oder die Universalität:

> Denke ich mir [...] einen *kategorischen* Imperativ, so weiß ich sofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Nothwendigkeit der Maxime enthält, diesem Gesetze gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig. (GMS 4:420 – 421)

Das Argument ist daher tautologisch. Jeder Bestimmungsgrund, der nicht die Form des Gesetzes hätte, also die bloße Allgemeingültigkeit, würde das Gesetz sofort in eine bloß subjektive Maxime verwandeln: Die Angst vor Bestrafung oder das Verlangen, bewundert zu werden, oder auch der Wille, ein Ideal der Vollkommenheit zu erreichen oder den göttlichen Willen zu respektieren: Alle diese Bestimmungsgründe werden durch einen subjektiven Zweck, also durch ein materielles Element, beeinflusst und entsprechen daher nicht dem moralischen Gesetz. Aus diesem Grund ergeben alle Bestimmungsgründe, die gerade nicht die bloße Form des Gesetzes sind, höchstens die Legalität der Handlung, niemals aber Moralität.

2 Die Sprachmaschine und das moralische Schematismus

Wolfgang von Kempelen, ein Zeitgenosse Kants, hatte eine sogenannte „Sprachmaschine“ erfunden. Dabei handelte es sich um einen Mechanismus, der in der Lage war, menschenähnliche Laute auszustoßen und damit Worte auszusenden. Er basierte auf einigen komplizierten mechanischen Prozessen, mit denen die Physiologie des Mundes mit hinreichender Ähnlichkeit reproduziert wurde. Kant war von der Sprachmaschine besonders beeindruckt. Er behandelt sie in dem

Paragraphen der *Tugendlehre*, welcher der Lüge gewidmet ist. Er spricht darüber auch in einigen Zeilen der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, wo er das leere und gedankenlose Sprechen behandelt. Wie hinreichend bekannt, ist Kants Position gegenüber der Lüge gänzlich kompromisslos. In § 9 der *Tugendlehre* heißt es:

> Die größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, blos als moralisches Wesen betrachtet (die Menschheit in seiner Person), ist das Widerspiel der Wahrhaftigkeit: die Lüge (*aliud lingua promtum, aliud pectore inclusum gerere*). (MS 6:429)

Das hier in diesen Zeilen vorgestellte, negative Urteil Kants wird durch die *Anmerkung* verstärkt, mit der der Paragraph schließt: Kant stellt fest, dass das erste von der Schrift überlieferte Verbrechen nicht der Brudermord von Kain, sondern die Lüge der Schlange ist, die ja auch auf nicht beiläufige Weise „Vater der Lüge" genannt wird. Die Lüge ist also der Archetyp der moralischen Schuld. Denn „Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung [… der] Menschenwürde." Die Lüge „schadet der Menschheit überhaupt." Die Pflicht zur Ehrlichkeit kann daher keine Ausnahmen kennen. Dies war auch – nach Kant – der Fehler von Benjamin Constant, der forderte, die Pflicht zur Ehrlichkeit auf das (manchmal fehlende) Recht gegenüber dem Gesprächspartners zu beschränken. So heißt es denn auch in der Schrift *Über ein vermeintes Recht…*, die einige Zeilen der *Tugendlehre* fast exakt wiedergibt:

> Die Lüge also, bloß als vorsetzlich unwahre Declaration gegen einen andern Menschen definirt, bedarf nicht des Zusatzes, daß sie einem anderen schaden müsse; wie die Juristen es zu ihrer Definition verlangen (*mendacium est falsiloquium in praeiudicium alterius*). Denn sie schadet jederzeit einem anderen, wenn gleich nicht einem andern Menschen, doch der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht. (VRML 8:426)

Unwahrheit macht jeden Rechtsdiskurs unmöglich, da dieser von der Wahrheit selbst abhängt, und kann demnach nicht zugelassen werden. Lügen belastet die Menschheit überhaupt und die Quelle allen Rechts: Die Frage ist also auf einem grundlegenden Niveau der Moralität selbst anzusiedeln.

> Es ist also ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Convenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot: in allen Erklärungen wahrhaft (ehrlich) zu sein. (VRML 8:427)

Die Ehrlichkeitspflicht wird von Kant in der *Tugendehre* als ein „Pflicht des Menschen gegen sich selbst" betrachtet und in besonderer Weise im Hinblick auf den Menschen als „moralisches Wesen." Aus diesem Grund gehört sie zur Menschheit überhaupt und berührt auch die Rechtsquelle.

Es soll jedoch angemerkt werden, dass die Frage der Pflicht gegen sich selbst sofort zugleich auch eine Frage nach der Verdoppelung des Subjektes beinhaltet. Kant erkennt dies ausdrücklich an, wenn er hervorhebt:

> Die Wirklichkeit mancher inneren Lüge, welche die Menschen sich zu Schulden kommen lassen, zu beweisen, ist leicht, aber ihre Möglichkeit zu erklären, scheint doch schwerer zu sein: weil eine zweite Person dazu erforderlich ist, die man zu hintergehen die Absicht hat, sich selbst aber vorsetzlich zu betrügen einen Widerspruch in sich zu enthalten scheint. (MS 6:430)

Für Kant muss die Beziehung zwischen Innen und Außen, zwischen Intentionen und Worten kohärent sein, weil der Mensch eben keine Maschine ist, sondern eine Person. Person sein bedeutet, eine doppelte Dimension zu besitzen, nämlich neben der körperlichen auch die moralische Dimension und damit die Freiheit. Beim Menschen sind die beiden Dimensionen nicht unmittelbar deckungsgleich, sie dürfen aber auch nicht vollständig getrennt sein. Kant spricht von Noumenalität und Phänomenalität:

> Der Mensch als moralisches Wesen (*homo noumenon*) kann sich selbst als physisches Wesen (*homo phaenomenon*) nicht als bloßes Mittel (Sprachmaschine) brauchen, das an den inneren Zweck (der Gedankenmittheilung) nicht gebunden wäre, sondern ist an die Bedingung der Übereinstimmung mit der Erklärung (*declaratio*) des ersteren gebunden und gegen sich selbst zur Wahrhaftigkeit verpflichtet. (MS 6:430)

Die zwei Seinsweisen (die moralische und die physische) – oder man darf sogar mit Kant sagen: die zwei Subjekte, die zwei *homines* – aus denen das menschliche Wesen besteht, müssen übereinstimmen. Der physiko-materielle Aspekt, der *homo phaenomenon*, muss dem moralisch-freiheitlichen Aspekt, dem *homo noumenon*, folgen. Aber letzterer hat keine völlig willkürliche Macht; er muss vielmehr mit dem Zweck vereinbar sein, für den er die Macht über den Körper besitzt. Das Ende des Ausdrucks ist in der Tat die Gedankenmitteilung. Kants Beschreibung der Frage nach der Ehrlichkeit betrifft ein Kommunikationsproblem zwischen zwei Subjekten – zunächst auch nur ‚innerlich', d. h. im Verhältnis des Subjektes zu sich selbst.

Wie ergibt sich aber diese Kommunikation? Das erste Subjekt, der *homo noumenon*, muss sich, um denken zu können, eine Zustandsbeschreibung erarbeiten. Eine solche Beschreibung erfolgt in der Formulierung von Urteilen. In der Tat arbeitet der Verstand diskursiv und funktioniert, indem er urteilt. Kant bestätigt, dass Denken nichts anderes ist als „mit sich selbst zu reden." (Anth 7:192). Aus diesem Grund führt auch die praktische Vernunft ihre Funktionen durch Grundsätze, die eben Sätze sind – wie es früher beschrieben wurde. Das Problem der Gedankenmitteilung und des Übergangs von Intention zum Ausdruck ist

daher ein Problem der Einheitlichkeit und Kongruenz von Urteilen. Das innere Urteil muss dasselbe sein wie das geäußerte Urteil. Die Ehrlichkeitsfrage scheint also darin zu bestehen, wie der *Homo noumenon* die Beschreibung eines Zustandes formuliert, welcher dann durch den *Homo phaenomenon* nach außen mitgeteilt werden muss. Diese Beschreibung beinhaltet dann unweigerlich die Subsumption des Besonderen der Erfahrung in das Allgemeine der Begriffe.

Dieser Übergang ist auf der theoretischen Ebene für Kant bekanntermaßen durch die Funktion des Schematismus geregelt. Die Schemata ermöglichen die Kommunikation zwischen ansonsten heterogenen Vorstellungen und Begriffen. Im theoretischen Bereich ist jedoch die Synthese a priori dadurch erlaubt, dass sie nur den Bereich des phänomenal Gegebenen betrifft oder – um die Sache aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten – durch die Tatsache, dass die Vermittlung zwischen Verstand und Sinnlichkeit stattfindet. In der praktischen Vernunft muss die Synthese jedoch direkt den Bereich der Noumena betreffen und deshalb kommt auch die Vernunft ins Spiel. Aber natürlich ist das moralische Problem auf den praktischen Bereich beschränkt und ist die Frage der Ehrlichkeit oder der Lüge nur in diesem Bereich der Moral relevant. In Anbetracht der Urteile über den Bereich der Natur macht es keinen Sinn, von einer Lüge zu sprechen, höchstens kann man von einem Irrtum zu sprechen. Niemand lügt, nicht einmal zu sich selbst, wenn man einen natürlichen Zustand bloß von einem rein theoretischen Standpunkt aus beschreibt. Die Möglichkeit der Lüge setzt ein, sobald ein Interesse ins Spiel kommt, also ein praktischer Aspekt. Um die Frage der Ehrlichkeit zu behandelt braucht man deswegen ein Schematismus anderer Art als derjenige der theoretischen Vernunft.

Kant behandelt dieses Problem der Subsumption eines bestimmten Falles unter eine universelle Regel von einem praktischen Gesichtspunkt in dem Abschnitt der *Kritik der praktischen Vernunft*, der *Von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft* betitelt ist. Er schreibt dort:

> so scheint es widersinnig, in der Sinnenwelt einen Fall antreffen zu wollen, der, da er immer sofern nur unter dem Naturgesetz steht, doch die Anwendung eines Gesetzes der Freiheit auf sich verstatte, und auf welchen die übersinnliche Idee des Sittlich Guten, das darin in concreto dargestellt werden soll, angewandt werden könne. (KpV 5:120)

Das Gesetz der Freiheit – das einzige, kraft dessen ein Objekt als ‚moralisch' bestimmt werden kann – kann keinem Schema entsprechen, weil es ein Gesetz der reinen Vernunft ist, das direkt mit der noumenalen Realität zu tun hat.

> Hingegen ist das sittlich-Gute etwas dem Objekt nach Übersinnliches, für das also in keiner sinnlichen Anschauung etwas Korrespondierendes gefunden werden kann, und die Urteilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft scheint daher besonderen

> Schwierigkeiten unterworfen zu sein, die darauf beruhen, dass ein Gesetz der Freiheit auf Handlungen, als Begebenheiten, die in der Sinnenwelt geschehen, und also sofern zur Natur gehören, angewandt werden soll. (KpV 5:120 – 121).

Kant fährt dann fort:

> Folglich hat das Sittengesetz kein anderes, die Anwendung desselben auf Gegenstände der Natur vermittelndes Erkenntnisvermögen, als den Verstand (nicht die Einbildungskraft), welcher einer Idee der Vernunft nicht ein Schema der Sinnlichkeit, sondern ein Gesetz, aber doch ein solches, das an Gegenständen der Sinne in concreto dargestellt werden kann, mithin ein Naturgesetz, aber nur seiner Form nach, als Gesetz zum Behuf der Urteilskraft unterlegen kann, und dieses können wir daher den Typus des Sittengesetzes nennen. (KpV 5:122)

Dann kehrt Kant zur reinen Form des Gesetzes, d. h. zur leeren Definition des Gesetzesbegriffs, also zum Begriff der Universalität zurück. Fortan heißt es:

> Die Regel der Urteilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetz der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, die du wohl, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest. Nach dieser Regel beurteilt in der Tat jedermann Handlungen, ob sie sittlich-gut oder böse sind. (KpV 5:122)

Das Naturgesetz ist ein Typus des Freiheitsgesetzes, der die Anwendung des leeren, [bloß] formalen Gesetzes auf konkrete Fälle und damit deren inhaltliche Füllung ermöglicht. Das Anwendungskriterium – das „Sieb“, mit dem man gewissermaßen gültige von rational nicht verteidigbaren Maximen unterscheidet, sie also quasi „aussiebt“– des Sittengesetzes ist also das Gedankenexperiment einer Welt, in der unser spezifisches Verhalten zu einem Naturgesetz wird, d. h. zu einem Gesetz, das universell und notwendigerweise gilt.

Auch das Beispiel in dem Streit zwischen Constant und Kant muss unter diesen Bedingungen analysiert werden: Nehmen wir einmal an, dass es wahr ist, dass eine die Lüge erlaubende Maxime „nicht so beschaffen ist, dass sie an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält“, und demnach „sittlich unmöglich ist“ (KpV 5:123). Dann scheint es aber ebenso wahr zu sein, dass niemand – um Kants Begriffe zu verwenden – „wohl mit Einstimmung [...seines] Willens“ (KpV 5:122) in eine Ordnung der Dinge gehören würde, in der jedem Mörder die Möglichkeit gegeben würde, sein unschuldiges Opfer auch tatsächlich aufzufinden und ungehindert zu töten. Auch würde eine solche Welt in der Tat wahrscheinlich bald untergehen.

Der Schlüssel zu der von Constant aufgeworfenen und von Kant erörterten Frage scheint mir also – in den eng gefassten Terminis Kants – in der Art und

Weise zu liegen, in der wir einen Sachverhalt beschreiben. Es ist nämlich etwas anderes, folgendes zu behaupten: „Ich muss die Wahrheit sagen und ich darf nicht lügen", als zu sagen: „Ich muss die Unschuldigen retten und ich kann meinen Freund nicht betrügen." Die entscheidende Ebene der moralischen Frage ist die Ebene der Formulierung des Grundsatzes, welche der „Prüfung" einer entsprechenden Universalisierung zugrunde liegt.

Gewiß ist es mir nicht gestattet, mich selbst zu täuschen und ein Prinzip zu formulieren, das meinem Gewissen nach nicht objektiv mit dem Zustand übereinstimmt. Das Gewissen ist tatsächlich eine objektive Instanz, über die ich keine Macht habe und der gegenüber ich passiv bin. Aber gerade als objektive Instanz befiehlt mir das Gewissen nur die Form der Maxime, welche keine perfekte Schematisierung in den konkreten Fällen kennt. Die Zurückführung einzelner Fälle der Erfahrung, die in meiner Anschauung gegeben sind, auf dieses universelle und unbedingte rationale Gesetz ist eine Operation, für die es keine Synthese a priori geben kann. Das Gewissen gebietet eine möglichst getreue und adäquate Beschreibung. Aber eine solche passende Beschreibung kann jedoch nur dank einer konstanten und kontinuierlichen Korrektur erreicht werden. Die Aufmerksamkeit, die in diese Verfeinerungsarbeit der Beschreibung des Sachverhalts von einem moralischen Gesichtspunkt aus mit eingebracht werden muss, kann dann die Umstände nicht ignorieren.

Das Beispiel, das Kant im Kasuismus-Kapitel des § 9 der *Tugendenlehre* anbringt und das auch von Benjamin Constant aufgegriffen wird (und zudem noch von Kant in dem Aufsatz *Über ein vermeintes Recht*… ausführlicher erörtert wird), scheint mir nicht auf die Maxime: „Man muss die Wahrheit sagen" zurückführbar zu sein. Wie bereits erwähnt, scheint mir aber die folgende Maxime angemessener zu sein: „Ich muss die unschuldig Verfolgten retten, auch wenn es dazu notwendig ist, einen Mörder anzulügen." Dieser Fall zeigt, dass die erste, allzu allgemeine Maxime nicht ohne Probleme verallgemeinert werden kann; die zweite Maxime ist jedoch meiner Meinung nach voll verallgemeinerbar. Im Gegensatz dazu scheint aber die Maxime: „Ich muss immer das Verstecken eines Unschuldigen eingestehen, wenn man mich danach fragt" keine verallgemeinerbare Maxime darzustellen und ich glaube, niemand würde in einer Welt leben wollen, in der eine solche Maxime ein Naturgesetz wäre.

3 Die intersubjektive Vernunft

Die Frage nach dem Übergang vom formalen Aspekt des Gesetzes zum inhaltlichen Aspekt wurde bekanntermaßen bereits intensiv diskutiert. Nach der von Onora O'Neill vorgeschlagenen Zweiteilung, die in dem (bereits in der *Grundle-*

gung der Metaphyik der Sitten thematisierten) Unterschied zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten gegründet ist, repräsentiert ‚nicht-lügen' für Kant einen Fall von *contradiction in conception*: „Den Bedürftigen nicht helfen" stellt stattdessen eine *contradiction in the will* dar (vgl. O'Neill 1985, S. 174 ff.; O'Neill 1989, S. 347 f.). Der hier diskutierte Fall würde dann beide Arten des Widerspruchs enthalten, die von Kant in diesem Abschnitt der *Grundlegung* beschrieben werden:

> Einige Handlungen sind so beschaffen, daß ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann; weit gefehlt, daß man noch wollen könne, es sollte ein solches werden. Bei andern ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich, zu wollen, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde. Man sieht leicht: daß die erstere der strengen oder engeren (unnachlaßlichen) Pflicht, die zweite nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht widerstreite (GMS 4:424).

Die beiden Widersprüche sind jedoch nicht auf der gleichen Ebene angesiedelt; einer scheint tatsächlich primärer und grundlegender zu sein als der andere. „Lüge nicht" steht also für Kant auf einer Ebene, die der leeren Formalität des Sittengesetzes näher steht als „den Bedürftigen helfen". Aus diesem Grund unterstützt Kant seine Position gegen den Einwand von Constant. Und damit beantwortet Kant implizit die auch später von seinen Lesern formulierten Einwände, wie etwa die von Hegel und dann später von Hans Kelsen, nach denen jede Maxime angesichts der leeren Formalität des Kantischen Gesetzes letztlich auf die Ebene des Gesetzes erhoben werden könne (vgl. Kelsen 1960, S. 369). Tatsächlich gibt es zwischen der leeren Formalität des Gesetzes und den spezifischen Inhalten konkreter Handlungen Vermittlungsebenen. Wie bereits dargelegt wurde, regelt der „innere Zweck" der Gedankenmitteilung die Wahrheitsfrage. Gibt es einen Zweck, dann gibt es auch einen Inhalt.

Im Endeffekt scheint der Respekt für die Würde und damit für die rationale und moralische Natur des Menschen das Kantische Kriterium zu sein, das den Übergang von der leeren Formalität des Gesetzes zu konkreten Inhalten garantiert. Es entscheidet auch das, was wir als Ebenen der Nähe zum Gesetz selbst beschrieben haben. Die Negation dieser moralischen Natur impliziert einen Selbstwiderspruch, wie die zitierte Passage aus der *Grundlegung* zeigt. Es gibt demnach Zwecke, also Inhalte, die perfekt sind oder zumindest unmittelbar mit einer Pflicht zusammenfallen:

> Es muß nun einen solchen Zweck [d. h. einen kategorischen Imperativ der reinen praktischen Vernunft, der einen Pflichtbegriff mit dem eines Zwecks überhaupt verbindet] und einen ihm correspondirenden kategorischen Imperativ geben. Denn da es freie Handlungen giebt, so

> muß es auch Zwecke geben, auf welche als Object jene gerichtet sind. Unter diesen Zwecken aber muß es auch einige geben, die zugleich (d. i. ihrem Begriffe nach) Pflichten sind. – Denn gäbe es keine dergleichen, so würden, weil doch keine Handlung zwecklos sein kann, alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu andern Zwecken gelten, und ein kategorischer Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt (MS 6: 385).

Bekanntermaßen sind die Ziele, die für Kant zugleich Pflichten sind, die eigene Vollkommenheit und das Glück anderer. Auf dieser Grundlage wird die weitere Unterteilung von Pflichten gegen sich selbst und gegenüber anderen begründet. Diese beiden Pflichten scheinen den beiden Arten zu entsprechen, in denen es möglich ist, die fragliche Situation im Streit zwischen Constant und Kant zu Maxime zurückzuführen, nämlich: „lüge nicht" und „hilf dem Unschuldigen". Also besteht der Schlüssel zu dieser Frage darin, dass man entscheidet, welches der beiden Prinzipien dem anderen übergeordnet ist.

Die Einordnung des Lügenverbotes als Zweck, der eine unmittelbare und damit vollkommene Pflicht ist, beruht auf dem oben erwähnten inneren Dialog zwischen den beiden *homines*, d. h. auf der Doppelnatur des Menschen. In der Tat kann die Widerspruchlosigkeit als Kriterium, mit dem ein Zweck zugleich auch als eine „Pflicht" zu definieren ist, nur auf der Grundlage dieser dualen Natur auftreten. Diese doppelte Natur begründet alle Pflichten gegen sich selbst, wie die ersten Absätze der entsprechenden Passagen der *Tugendlehre* zeigen. Aber diese Vorstellung der Doppelnatur von *homo noumenon* und *homo phaenomon* begründet die Idee der Pflicht überhaupt: das Gesetz nimmt für die Menschen die Form eines Imperativs an, der alle sonstigen Neigungen überwinden muss. Der Mensch ist weder Tier noch Gott; und tatsächlich haben weder Tiere noch Gott die Möglichkeit, zu lügen oder Selbstmord zu begehen. Sie folgen vielmehr spontan ihrer schlicht körperlichen bzw. schlicht rationalen Natur. Ein Widerspruch kann nur auftreten, wenn es eine Trennung zwischen beiden Bereichen des Phänomenalen und des Noumenalen gibt. Die Vernunft befiehlt kraft ihres „Du sollst", das paradoxerweise die Autonomie gänzlich außerhalb ihrer eigenen Macht – in einem „Du" – zu verwurzeln scheint. Die Stimme des Gewissens scheint die eines *Du*, eines Anderen zu sein. Der Mensch ist von moralischer Vernunft besessen, anstatt sie zu besitzen. Kant schreibt:

> Die Anthropologie, welche aus bloßen Erfahrungserkenntnissen hervorgeht, kann der Anthroponomie, welche von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird, keinen Abbruch thun [...] Die Tugend, in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, wird als vorgestellt, nicht wie der Mensch die Tugend, sondern als ob die Tugend den Menschen besitze (MS 6:406).

Aufgrund dieser dualen Natur des Individuums – oder vielmehr aufgrund der Präsenz zweier *Homines* im selben Individuum – könnte man also sagen, dass alle Pflichten, auch die Pflichten gegen einen selbst, immer schon intersubjektive Pflichten sind.

Wenn ich alleine in der Welt wäre, dürfte ich dann gerechtfertigterweise Selbstmord begehen oder lügen? Die Antwort ist „Nein", wenn wir eine substanzielle metaphysische Natur des Menschen voraussetzen. Aber die Antwort wird zweifelhafter, wenn wir – wie Kant – annehmen, dass die sogenannte moralische „Natur" nur in analogem Sinne als Natur gelten kann, aber an und für sich alles andere als „Natur" ist, da das moralische Gesetz sich von dem natürlichen Gesetz grundlegend unterscheidet und da die Moral der Natur gegenüber völlig heterogen ist. Wenn es also keine anderen Wesen in der Welt gäbe, nicht einmal Gott, dürfte ich lügen oder Selbstmord begehen? Wenn ich niemandem Rechenschaft schuldig wäre, dürfte ich dann diese Handlungen ausführen? Die einzige Weise, wie man dies mit „Nein" beantworten könnte, ist gerade die Annahme eines relevanten „Anderen" in mir. Aber in Bezug auf dieses Andere, das gerade die moralische Vernunft ist, gilt die Frage: Wie lässt sich das Kriterium der Universalisierbarkeit denken?

Wenn die moralische Vernunft die universelle Gültigkeit enthält und mit ihr unmittelbar übereinstimmt, dann scheint sie auch unmittelbar eine reale und konkrete Intersubjektivität zu implizieren. Die Instanz der Objektivität der Moral ist dann in Wirklichkeit immer schon eine intersubjektive Instanz. Der noumenale Teil des Menschen ist die Vernunft. Aber die reine Vernunft ist moralischer Natur. Sie fällt unmittelbar mit dem Gesetz zusammen, das bekanntermaßen als *Faktum der Vernunft* bezeichnet wird. Moral ist also Rationalität selbst und in dieser noumenalen Natur liegt die Würde des Menschen, auf der auch die Zwecke beruhen. Der *Homo noumenon* ist hier zu situieren. Aber diese Vernunft ist eine Vernunft, die durch nichts anders als Universalität charakterisiert ist und deshalb ist sie im Grunde plural. Man kann also schließen, dass es keine Vernunft ohne Intersubjektivität gibt. Nicht nur „Denken ist – für Kant – mit sich selbst reden", sondern man liest auch der Satz: „Das Denken ist ein Sprechen und dieses ein höhren" (OP 21:123). Auch das Denken bedarf von Anfang an des Anderen. Die Idee der Menschheit überhaupt ist an sich und für sich von Anfang an eine Idee, die strukturell plural ist, wie man auch schon in der zweiten Fassung des kategorischen Imperativs der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* finden kann: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." (GMS 4:429).

Die Pluralität der Subjekte innerhalb des Individuums scheint daher nur ein Abbild von der Vielzahl der realen und externen Subjekte zu sein. Die innere und

metaphorische Intersubjektivität ist aus der Äußeren und realen Intersubjektivität abgeleitet. Unter diesem Gesichtspunkt – also aus radikal Kantischen Prämissen – scheint es möglich zu sein, die Pflicht, anderen zu helfen, dem Lügenverbot gegenüber vorrangig zu denken. Ohne einen realen und konkreten Nächsten gäbe es tatsächlich kein echtes moralisches Lügenproblem. Nicht so sehr, weil man sich nicht selbst belügen kann, sondern weil man nicht über so etwas wie moralische Vernunft überhaupt verfügen würde. Der tiefere Selbstwiderspruch der moralischen Vernunft besteht daher in der Hypothese seiner solipsistischen Natur.

Um dies noch einmal von einem anderen Standpunkt aus zu bestätigen: Die intersubjektive Begründung der moralischen Vernunft muss dazu verleiten, das Verbot des Lügens als eine Pflicht gegenüber anderen und nicht gegenüber sich selbst zu betrachten. Diesbezüglich müssen wir, wie Kant selbst betont, Vermittlungen finden (eigene Kinder oder Verwandte müssen den Fremden übergeordnet sein usw.). Pflichten gegenüber sich selbst sind immer schon aus Pflichten gegenüber den anderen abgeleitet.

Sowohl eine bessere und adäquatere Beschreibung der Umstände, die zur Formulierung einer detaillierten und respektvollen Maxime für einen betreffenden Fall führen, als auch die Vorrangstellung der Nächstenliebe gegenüber abstrakter Verpflichtung, die Wahrheit zu sagen, lassen es zu, dass man, in Kantischen Begriffen, auf Kants Argumente in dem Text *Über ein vermeintes Recht…* antworten kann. Die folgenden von Kant behandelten zwei Fragen können damit explizit beantwortet werden, nämlich:

> Nun ist die erste Frage: ob der Mensch in Fällen, wo er einer Beantwortung mit ja oder nein nicht ausweichen kann, die Befugniß (das Recht) habe unwahrhaft zu sein. Die zweite Frage ist: ob er nicht gar verbunden sei in einer gewissen Aussage, wozu ihn ein ungerechter Zwang nöthigt, unwahrhaft zu sein, um eine ihn bedrohende Missethat an sich oder einem anderen zu verhüten. (VRML 8:426)

Im ersten Fall kann dem Verfolger, der direkt fragt: „versteckst Du jemanden?“ (oder: „ist die Person, nach der ich suche, hier?“) *ehrlich* mit „nein“ geantwortet werden, auch wenn ich diese Person tatsächlich verberge. In Bezug auf die Umstände ist die einfache Beschreibung, die besagt, dass „ich jemanden verstecke“ oder ob „jemand in meinem Haus anwesend ist“ völlig unzureichend. Ich habe nicht einfach „jemanden im Haus“, ich bin vielmehr dabei, „das Leben eines unschuldigen Mannes zu retten.“ Man kann die Situation auch durch diese Ähnlichkeit verstehen: Ist es angemessen, das Ernähren eines Kindes von einer Mutter folgendermaßen zu beschreiben, als eine Bewegung einer Flüssigkeit von einem Behälter in einen anderen?

Und selbst wenn der Verfolger die Frage explizit in den Begriffen stellt, die wir für richtiger halten, würden wir immer noch „nein“ als Antwort gelten lassen. Der

Grund dafür ist das Primat der Pflicht, das Glück anderer und damit die Liebe zu anderen über die Pflicht der Volkommenheit gegen uns selbst zu stellen. Die Existenz der anderen ist in der Tat die Bedingung der Möglichkeit unserer Rationalität und von daher jeglicher möglichen Selbstvolkommenheit. Hiermit glaube ich, dass so auch die zweite Frage von Kant beantwortet wurde. Unter diesem Gesichtspunkt scheint es mir möglich, zu sagen, dass es Umstände gibt, unter denen es ein ‚heiliges Vernunftgebot, aus Menschenliebe zu lügen' gibt.

Literatur

Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften,* hrsg.: Bd. 1 – 22 Preussische Akademie der Wissenschaften; Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900 ff. (Zitiert: Siglum Bd.-Nr.: Seite[n].)

Kelsen, Hans, „Das Problem der Gerechtigkeit", in: Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, 2., vollst. neu bearb. und erw. Aufl., Wien 1960, 355 – 444.

O'Neill, Onora, „Consistency in Action", in: Potter, Nelson T./Timmons, Mark (eds.), *Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability*, Dordrecht 1985, 159 – 186.

O'Neill, Onora, „Universal Laws and Ends-in-Themselves", in: *The Monist* 1989, 72/3: 341 – 361.

Autorenverzeichnis

Sylvio Hermann De Franceschi. Né en 1972, ancien élève de l'École nationale des chartes, agrégé et docteur habilité à diriger des recherches en histoire moderne, ancien membre de l'École française de Rome, Sylvio Hermann De Franceschi est directeur d'études à la Ve section (Sciences religieuses) de l'École Pratique des Hautes Études (Université PSL) et directeur du Laboratoire d'études sur les monothéismes (UMR 8584). Il a notamment publié *Thomisme et théologie moderne. L'École de saint Thomas à l'épreuve de la querelle de la grâce (XVIIe-XVIIIe siècles)*, Paris-Perpignan, 2018, et *Morales du Carême. Essai sur les doctrines du jeûne et de l'abstinence dans le catholicisme latin (XVIIe-XIXe siècle)*, Paris, 2018.

Sara Di Giulio studierte Philosophie an der Universität Pisa und promovierte 2013 in Cotutelle an der Universität Tübingen und der Universität Lecce. Als Stipendiatin der Fritz Thyssen Stiftung arbeitete sie von 2015 bis 2017 in Tübingen und St. Andrews an einer entwicklungsgeschichtlichen Studie zur *Metaphysik der Sitten Vigilantius.* Seit 2015 ist sie Mitglied der Forschungsstelle Politische Philosophie am Philosophischen Seminar der Universität Tübingen. Derzeit arbeitet sie an einer Monographie zu *Handlungstheorie und Anwendbarkeit der Ethik. Ein Vergleich zwischen Kant und Baumgarten* (Berlin/Boston: de Gruyter, 2021) sowie an einem Aufsatz über Kants Auffassung des moralischen Konflikts als Widerstreit von Verpflichtungsgründen.

Maximilian Forschner, geb. am 19. 04. 1943 in Reichling (Oberbayern). Studienabschlüsse in Kath. Theologie und in Philosophie. Promotion zum Dr. phil. bei Helmut Kuhn1972 an der LMU in München, Habilitation für das Fach Philosophie 1980 an der FAU Erlangen-Nürnberg. Von 1980 – 1982 Lehrstuhlvertretungen in Heidelberg und Erlangen, von 1982 – 1985 Ordinarius für Philosophie an der Universität Osnabrück/Abteilung Vechta, von 1985 – 2008 Ordinarius für Philosophie an der Universität Erlangen-Nürnberg, seit 2008 Emeritus. Publikationen zur Philosophie der Antike, des Hochmittelalters und der Aufklärung, zur Anthropologie, Ethik, Rechts- und Sozialphilosophie.

Alberto Frigo. Ancien élève de l'École Normale Supérieure de Pise, agrégé et docteur en philosophie, Alberto Frigo a enseigné aux Universités de Caen Basse-Normandie et de Paris IV – Sorbonne. Depuis 2018, il enseigne l'histoire de la philosophie moderne à l'Université des études de Milan. Ses recherches portent les rapports entre métaphysique et théologie à l'âge classique. Il a édité la correspondance de Montaigne (Le Monnier, 2010) et il prépare actuellement une édition de la *Théologie naturelle* de Raymond Sebond (original latin et traduction par Montaigne, 2 vol., Garnier). Il est l'auteur de deux monographies consacrées à Pascal, *L'évidence du Dieu caché. Introduction à lecture des* Pensées *de Pascal* (PURH, 2015) et *L'esprit du corps. La doctrine pascalienne de l'amour* (Vrin, 2016) et il a édité deux volumes d'actes, *Fénelon et Port-Royal*, avec L. Devillairs et P. Touboul (Garnier, 2017) et *Inexcusabiles: Salvation and the Virtues of the Pagans in the Early Modern Period* (Springer, 2020). Son dernier essai, consacré à l'esthétique de la peinture, *L'expérience peinture. Le temps, l'intérêt et le plaisir*, vient de paraître aux éditions Fage.

Jean-Pascal Gay est professeur d'histoire du christianisme pour les période moderne et contemporaine à l'Université catholique de Louvain. Il est notamment l'auteur de *Jesuit Civil Wars. Theology, Politics and Government under Tirso González (1687–1705)*, Ahsgate, 2012 et de *Le dernier théologien? Théophile Raynaud (v. 1583–1663). Histoire d'une obsolescence*, *Beauchesne, 2018*.

Otfried Höffe ist seit 1992 Lehrstuhlinhaber für Philosophie am Philosophischen Seminar der Universität Tübingen sowie Mitglied ihrer Juristischen Fakultät, seit 1994 Gründer sowie Leiter der Forschungsstelle Politische Philosophie, darüber hinaus ist er ständiger Gastprofessor für Rechtsphilosophie der Universität Sankt Gallen. Er ist Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, der Deutschen Nationalakademie Leopoldina und der Teheraner Akademie für Philosophie und Weltweisheit. Unter seinen zahlreichen Buchveröffentlichungen: *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat* (1987, [4]2003), *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie* (2003, [4]2004), *Lebenskunst und Moral oder: Macht Tugend glücklich?* (2007), *Ist die Demokratie zukunftsfähig?* (2009) und *Kritik der Freiheit. Das Grundproblem der Moderne* (2015). – Übersetzungen in mehr als 20 europäische und außereuropäische Sprachen.

Claudio La Rocca lehrt Theoretische Philosophie und Philosophie des Geistes an der Universität Genua. Er ist Herausgeber der Zeitschrift *Studi kantiani*. Von 2006 bis 2016 war er Erster Vorsitzender der Società Italiana di Studi Kantiani; derzeit ist er Vizepräsident der Italienischen Gesellschaft für Theoretische Philosophie. Über Kant hat er zahlreiche Aufsätze (in italienischer, deutscher, englischer, französischer und spanischer Sprache) sowie mehrere Bände veröffentlicht. Im Jahr 2010 ist er Vorsitzender des Organisationskomitees des XI. Internationalen Kant Kongresses von Pisa gewesen. Er ist Ehrenmitglied der Sociedade Kant Brasileira und der Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española.

Rudolf Schüssler ist Professor für Philosophie (Lehrstuhl Philosophie II) an der Universität Bayreuth. Er arbeitet historisch zur frühneuzeitlichen Scholastik und zu Fragen der zeitgenössischen angewandten Ethik und Politischen Philosophie. Zur Scholastik und zu Kant hat er u. a. veröffentlicht: *Moral im Zweifel*, 2 Bde. (Paderborn: mentis, 2003 und 2006); „Practical Ethics", in R. Pasnau, ed., *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 517–535; „Probability in Medieval and Renaissance Philosophy", in E. Zalta, ed., *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/probability-medieval-renaissance/; *The Debate on Probable Opinions in the Scholastic Tradition* (Leiden: Brill, 2019); „Kant und die Kasuistik", *Kant-Studien* 103, 2012, 70–95.

Martin Sticker ist seit 2018 Lecturer in Ethics an der University of Bristol. Er war postdoc am Trinity College Dublin und an der Universität Göttingen. Er promovierte 2014 an den Universitäten St Andrews und Stirling mit einer Arbeit zur gemeinen Menschenvernunft bei Kant. Er hat publiziert zur kantischen Ethik, Kants Methodologie der praktischen Philosophie und Kants Theorien der Selbsttäuschung, des Gewissens und der moralischen Erziehung sowie zu Fragen der moralischen Überforderung, Hilfs- und Rettungspflichten und zu Hegel, Aristoteles, Crusius und Schlegel.

Laurent Thirouin. Ancien élève de l'École Normale Supérieure, Laurent Thirouin est professeur de littérature française du XVIIe siècle à l'Université Lumière Lyon 2. Il est l'auteur de divers tra-

vaux sur l'œuvre de Pascal (*Le Hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal,* 1991, rééd. 2011 ; *Pensées sur la justice*, La Découverte, 2011 ; *Le Défaut de la méthode. Lecture des* Pensées *selon leur ordre*, Champion, 2015) et la vie intellectuelle dans le milieu de Port-Royal : l'œuvre morale de Pierre Nicole (Pierre Nicole, *Essais de* morale, réédition, revue et corrigée, Les Belles Lettres, coll. „ encre marine ", 2016 ; *Traité de la Comédie* et autres pièces d'un procès du théâtre, Champion, 1998), la querelle du théâtre (*L'Aveuglement salutaire. Le réquisitoire contre le théâtre dans la France classique.* H. Champion, 1997, rééd. 2007), l'augustinisme au XVIIe siècle (*Les Écoles de pensée religieuse à l'époque moderne*, textes réunis par Y. Krumenacker et L. Thirouin, Lyon, RESEA, 2006).

Jens Timmermann bekleidet die Professur für Moralphilosophie an der Universität St. Andrews in Schottland. Die Mehrzahl seiner Publikationen betrifft Themen der Ethik Kants, z. B. seine Konzeption der Willensfreiheit, seine philosophische Methode in der Moralphilosophie, das Problem der Pflichten gegen sich selbst, das Verhältnis von Gesetz und Wertbegriffen, seine Theorie moralischer Konflikte, die Kantische Tierethik und das Problem der Überforderung aus Sicht der Ethik Kants. Er ist zudem als Herausgeber, Übersetzer und Kommentator Kantischer Schriften in Erscheinung getreten. Momentan arbeitet er an einer Monographie zu Kants berühmt-berüchtigten Aufsatz „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen" von 1797.

Francesco Valerio Tommasi, Studium der Philosophie und Geschichte an der Sapienza-Universität in Rom und an der Universität zu Köln. Promotion 2006 bei M. M. Olivetti und N. Hinske über die Kantischen Quellen des Begriffs „transzendental". 2006 Post-Doc in Religionsphilosophie an der Sapienza. 2009 – 2012 Wiss. Mitarbeiter am Thomas-Institut der Universität zu Köln. 2010 – 2011 Gastprofessur an der Lateran Universität in Rom. 2013 – 2018 Juniorprofessur, seit 2019 Tenure Track Professor an der Sapienza. Unter den Veröffentlichungen: Philosophia transcendentalis. *La questione antepredicativa e l'analogia tra Scolastica e Kant* (Florenz: Olschki, 2008); *L'analogia della persona in Edith Stein* (Pisa/Rom: Serra, 2012); *Umanesimo profetico. La complicata relazione tra cattolicesimo e cultura* (Ciniesello Balsamo: San Paolo, 2015). Kritische Edition (mit A. Speer) der Bände 23, 24, 26 u. 27 der *Edith Stein Gesamtausgabe* bei dem Herder Verlag. Zahlreiche Artikeln zu Kant, der Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik, der Phänomenologie. Managing Editor der Zeitschrift *Archivio di filosofia.* Sekretär der italienischen Gesellschaft für Religionsphilosophie.

Personenregister

https://doi.org/10.1515/9783110624618-016

Sachregister

https://doi.org/10.1515/9783110624618-017